منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
دار الأمان
الرباط
منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

أسماء خوالديّة

الفَكَهُ في قصص كرامات الصّوفية

بين التقديس والتحميق



دراسات في التصوف

الفَكَهُ في قصص كرامات الصّوفية

بين التقديس والتحميق

أسماء خوالديّة

▪ باحثة من تونس.

صدر أيضاً للمؤلفة:





كثيرا ما أقرأ قصص الكرامات فيتبدّى لي الفَكَهُ فيها واضحا صارخا يقارب النادرة هُزءًا وإضحاكا غير أنّ هالة القداسة سرعان ما تقشعُ الفكه إمّا لبيان البعد التقديسيّ في حدث الكرامة أو لبيان مَغَبّة القدح في هذا البعد. ولهذا، لطالما بدت الكرامةُ قصّة مشوّشة فلا هي فَكَهٌ محضٌ ولا هي تقديسٌ محضٌ. إنّها جماع فكه وتقديس وتحميق وتندّر وولاية ومنن وسفاهة وعيّ وتعقّل.... أليست هذه الوجوه مجتمعةً ومتداخلة صورةً من حياة الإنسان، يشدّه التطرّف والتندّر حينا والتديّن والقداسة أحيانا أخر فينسج ذلك كلّه في مسرودات جمّة الكرامة إحداها؟

وإنّ الفكه في قصّة الكرامة إمتاع وإشباع، هو نُشدان للتأثير في ألطف دلالاته تقديسا أو تحميقا، ونُشدان لتمام القدرة وكمالها تخييلا أو توهيما، وعلى طرفيْ هذه المفارقة العجيبة ينساب القصّ في الكرامة مُقيّد الخطو في الألفاظ طليق العَدْو في الدّلالات، احتفاءً بالتجربة الصّوفيّة وتخففا من وطأة السّنن والضّوابط.... ولهذا تحديدا كانت من أكثر المسرودات ذيوعا واستقطابا للاهتمام، لا لغرابتها وخيالها الجامح فحسب، بل لأنّ النقصان فيها قادر على التّمام والقلّة قريبة من الكثرة والبعيد قريبٌ والإرادةُ نافذة والمشيئة أمرٌ.... فالعطش ينقلب ارتواءً والجوع امتلاءً وتتعاظم الهمَمُ حتّى تصغرَ أمامَها العظائمُ.... وفي خضمّ ذلك ينشأ الفكه تلذّذا وأملا باذخا للتّعساء.

إنّها تكشف زيف الواقع المعيش وتفاهته، بل وإخفاقه في تلبية أكثر طموحات الصّوفي نُبلا، كما تكشف عن وجود امكانيّة معيّنة لتجاوز هذا الواقع والتّعالي عليه، وهذا التّجاوز المتحقّق بالكرامة هو أسّ الاختلاف في تقييمها.

وبهذا الاستتباع كلّما كانت قصّة الكرامة موغلةً في التخييل والتعجيب وأغزر خيالا وخروقا تضاعفت المتعة المستحْصَلَةُ منها، أمّا إذا كانت قريبة من الطّبيعة المألوفة والتشويق فيها باهتٌ، تولّدَ الضجرُ من الحدث ومن صنيع الوليّ فيه. وليس أقلّ أهمّية من هذا الجانب، ذلك النّفس الهزليّ السّاخر أو المرير الذي تتّسم به كرامات جمّة.


ISBN: 978-614-02-1190-2

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
editions.elikhtilef@gmail.com

دار الأمان
الرباط

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
editions.difaf@gmail.com

الفَكَهُ في
قصص كرامات الصّوفية
بين التقديس والتحميق

طبع في لبنان

الفَكَهُ في قصص كرامات الصّوفية

بين التقديس والتحميق

أسماء خوالديّة

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef



منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

الطبعة الأولى

1436 هـ - 2015 م

ردمك 978-614-02-1190-2



4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل
هاتف: 537723276 212+ - فاكس: 537200055 212+
البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة - الجزائر
هاتف/فاكس: 21676179 213+
e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
هاتف الرياض: 966509337722+
هاتف بيروت: 9613223227+
editions.difaf@gmail.com

الإهداء

إلى الخلصاء من أحبّائي... على نُدرتهم.

المحتويات

المقدّمة العامّة 13

الباب الأوّل
في ماهية الكرامة الصوفية

1 - في اللّغة 25
2 - في القرآن 26
3 - عند الصّوفيّة 26
4 - المعجزة، الكرامة، السّحر 28
5 - الكرامة والمعجزة 30
6 - الكرامة أمارة تأييد 39
7 - الكرامة والولاية 41
8 - خوارق الكرامات تتويج لخوارق الرّياضات 44
9 - قصّة الكرامة واشكالية التأويل 51

الباب الثاني
الكرامة قصّة مسرودة

1 - في الأدب الصوفي 60
- في الكرامة مسرودةً صوفيّةً 62

- أنماط السّرد في الكرامة.. 69
2 - قصص الكرامات سرود سُمّار.. 73
3 - في الكرامة قصّة/تمحضها من مِنّة إلى خبر مسرود............. 78
4- فكه الكرامة متحوّلا من المعاينة أو المشافهة إلى التدوين 85
- علامات المشافهة في قصص الكرامات.................................. 88
5 - جماليات القصّ في قصص الكرامات..................................... 93
- الخيال 96
- الحبكة 98
- الحكاية.. 100
6 - الكرامة حدثا فنيا متفجّرا.. 102

الباب الثّالث

آليات الفكه والتفكيه في قصّة الكرامة

1 - الفكه.. 113
الفكه لغة.. 116
- الدلالة الفلسفية 118
- الفكه في القرآن الكريم 120
2 - الفكه في قصص الكرامات تزيّد قُصّاص................................ 122
- القصّ لغةً.. 123
- القصّ اصطلاحا 123
- الفكه صناعة قُصّاص... 124
- المقاصد من التزيّد تفكيها 128
3- الفكه بين التعبير الاسترسالي والتعبير الإجلالي....................... 129

4- في آليات الفكه والتفكيه..136
أ- التعجيب تفكيها..136
ب - الإغراب تفكيها..153
ج - المبالغة تفكيها..162
د - السخرية تحميقا وهُزءًا..166
هـ - وجوه الفكه..177
- فكه الأعمال..178
- فكه الأحوال..179
- فكه الأقوال..180
و- الفكه ضمانة رواج..181
5- المتقبّل في قصص كرامات الصّوفيّة..182
6- الكرامة نادرةً..190

الباب الرابع

صورة الوليّ بين التقديس والتحميق

1- الناسوت واللاّهوت معيارا للتقديس والتحميق..202
2 - في بطولة الوليّ..204
أ - بطولة الوليّ بين الأسطوريّ والخارق..205
ب- الوليّ بطلا خارقا..209
- الاستشفاف (الجلاء البصري)..214
- الرّؤية التنبّؤيّة (الجلاء البصري التنبؤيّ)..215
- التحريك النفسي..215
- استحضار الأشياء..216

- التنبّؤ بالمستقبل 216
- التّخاطر 217
- الإبراء الرّوحي 217
- إيجاد المعدوم/إحياء الموتى 217
3 - الوليّ بطلا محمّديّا -الحلاّج نموذجا- 222
- "النور المحمّدي" بما هو ذروة الكمال في أفق الحلاّج 224
- مفهوم "الحقيقة المحمدية" 224
4 - التحميق 226
- التحميق موصولٌ بتسفيه القُصّاص 231
- التحميق والتحميق المضاد 233
- الرموز الطلسميّة تحميقا لأهل الرسوم 239
5 - الوليّ بطلا عبيا 242
6 - فهم قصّة الكرامة صنيعة الرّاوي والمؤلّف والقارئ 245

قائمة المصادر والمراجع 253

المقدّمة العامّة

تنتمي قصّة الكرامة الصّوفيّة إلى قطاع واسع من الإنتاج الثقافي العربّي الذي ظلّ مهمّشًا ومغيّبا من دائرة الاهتمام والبحث، إذ قلّت فيه المصنّفات المستقلّة عدا ما كان تجميعا محضا أو تجميعا في سياق تراجم وطبقات... ولعلّ ذلك موصولٌ بهيمنة الأفق الشّعريّ نظما ونقدا في حين بدت القصص الصّوفيّة مغمورةً. ولا ريب في أنّ البحث في هذا النّوع من النّصوص المهمّشة، يفتح أمامنا آفاقا جديدة للتفكير في الذّات العربيّة ومختلف بنياتها الذهنيّة والفكريّة.

وإنّ الكرامة بما هي وليدة تجربة إيمانيّة كتومة وخاصّة بدت محمّلة بمختلف أنواع الأحاسيس والانفعالات التي كثيرا ما تدقّ عن الوصف وتنفتح على موروثات سرديّة كثيرة وهذا ما يفسّر سرّ بقاء الكثير من التّجارب في نسيج المتخيّل العربيّ.

إنّها ليست مجرّد آثار/مسرودات قصصيّة قابلة للدرس، بل هي أيضًا طرائق للتفكير وإعمال النّظر. إنّها تراث هائل وغنيّ بغنى امتداده في الزّمان واتّساع رقعته في المكان اتّساعَ رقعة المجتمع العربيّ الإسلاميّ واحتكاك العرب بغيرهم من الأمم التي كان لكلّ منها تراثها الذي ظلّت تحمله رغم دخولها في المجتمع الإسلاميّ، ذلك أنّ الإسلام دين الجميع (عرب-عجم).

وإنّا نعد بحثنا الموسوم بـــ "الفكه في قصص كرامات الصوفية، بين التقديس والتحميق" أول عمل أكاديمي يختصّ بدراسة الفكه في الكرامة مسرودةً صوفيّةً إذ المتوفّر من الدراسات لا يعدو أن يكون مجرّد إشارات خاطفة هنا وهناك لنصّ الكرامة ومضامينها دون أدنى تنبّه لروح الفكه فيها. فقد تبيّن لي أنّ الذين اهتمّوا بنصّ الكرامة، كان يشدّهم إليها على وجه خاصّ "المعنى" و"الدّلالة" باعتبارهما من الثّوابت دون التنبّه مطلقا إلى روح المرح/الفكه في الكرامة قصّة مسرودة.

فاستدعى منّا ذلك انتقاء زاوية تدبّر مغايرة تروم فهم مقاصد الكرامة وأهدافها من حيثُ وقْعُهَا في متقبّليها.

هذا وتجدر الإشارة إلى محاولة ناهضة ستار في أثرها: "بنية السرد في القصص الصوفي، المكونات والوظائف والتقنيات"[1] التي تفحّصت فيها الكرامة فحصا بنيويّا هيكليّا مُنوّهة بخصائص المنهج البنيويّ وأهليته لاستخدامه في مستويات إجرائيّة متعدّدة ومتباينة بحكم ما تتوفّر عليه مستوياته التحليليّة من أبعاد لها إمكانيّة الإحاطة والتعمّق في جوهر العمليّة الأدبيّة مبتدئةً بالهيكل المبني عليه النصّ، وصولا إلى المعنويّ المجرّد، وقد اعتمدت منهج "فلاديمير بروب"/ vladimir propp في مصنّفه "مويوفولوجيا الحكايا الخرافية[2]" واستعانت بمنهج "بارت"/ Roland Barthes و"كريماس"/ Algirdas Julien Greimas. في سياق عام هو كشفُ نفاسة الكرامة بما هي وجه من وجوه التّراث.

وإنّا إذ نورد ذلك ننوّه بما استفدنا منه وتحديدا الفصل الثّالث من خلال اعتماد مقولات المسافة السردية، والمنظور، وتعددية الصيغ وأثرها في إغناء السرد القصصي حتى يجمع" فنية الإمتاع" إلى "فائدة الإيصال".

أمّا الباحث عليّ زيعور[3] فقد انشغل بأنا الصّوفي -كراماتُهُ وأحوالُهُ- بما هي الممثّل الأكبر للقطاع اللاّواعي والعائق الأكبر أمام عالم العقلانيّة والتفسيرات الموضوعانيّة للظّواهر والعلائق والموجودات، وذلك وفق مناهج التحليل النفسيّ والأناسي/الأنتروبولوجي[4]. فبدت الكرامة في نظره تلخيصا لخصائص الذّات العربيّة ولنمطها الفكريّ الاجتماعيّ إبّان عصور مديدة، وتحقيقا إسقاطيّا لأماني الجماعة، إذ هي المكمّل لما يجري في الواقع وفي الوعي. وإنّا نرى تدبّره الكرامة من هذا الجانب غزير النفع عميم الفائدة، غير أنّا عدمنا تنبّها لوجود الفكه فيها حيث

(1) الدراسة منشورة بموقع اتّحاد الكتاب العرب، دمشق 2003.

(2) بروب، فلاديمير: مورفولوجيا الحكاية الخرافية، ترجمة: أبو بكر باقادر وأحمد عبد الرحمان نصر، النادي الأدبـــي الثقافية، جدة، 1989.

(3) عليّ زيعور: الكرامة الصّوفيّة والأسطورة والحلم، القطاع اللاّواعي في الذّات العربيّة، ط: 2، دار الأندلس، بيروت- لبنان. 1984.

(4) المرجع السّابق، ص 5.

المجاز والخيال الجامح والخروج عن المألوف، حيث تصير المسرودة الصّوفيّة بديلا عن المواعظ الجافّة الواجمة.

وأمّا الباحث الميلودي شلغوم[1] فقد قام عمله على فرضيّة مدارها أنّ الكرامات أو البركة إنّما تحاكي أربعة أنماط أساسيّة أصليّة، هي طُرُزٌ أو نماذج أصليّة تتمّ محاكاتها، وهذه الأنماط هي:

- النّمط السّحريّ -الأسطوريّ.
- النّمط النّبويّ.
- النّمط الإبليسيّ.
- النّمط النّعيميّ.

ووراء هذا الافتراض افتراضٌ آخر، بل مصادرة: إنّ الأشكال الثّقافيّة، مهما تطوّرت، تحاكي أنماطا أصليّة وتَنْتُجُ عنها.

والأهمّ ممّا سبق -عندنا-هو تأكيد الباحث أنّ هذه الحكايات المتغذّية من الخوارق تستفزّ "الحسّ السّليم". إنّها في نظره "لا واقعيّة إلى درجة لا يمكن معها لأيّ فرد أوتيَ حدّا أدنى من معرفة قوانين الطّبيعة أو من المنطق أن يُسلّم بأنّ ما يُروَى فيها من خوارق يستطيع أن يجد له سندًا أو مبرّرا طبيعيّا أو عقليّا إلاّ إذا تمّ استلابه من طرف السّياق الذي تُروى فيه[2]. وإلى ذلك فقد اعتبر الكرامات مبحثا خصبا لجميع المقاربات العلميّة {علم النفس والاجتماع والتّاريخ... ناهيك عن الأدب والفلسفة} مُجاريا في ذلك أطروحة زيعور التي يرى فيها الكرامات متخيّلا يُصوّر الإعلاء والإحباط للمكبوت الاجتماعيّ والثّقافي والنّفسيّ.

وإنّا إذ نورد هذه النّماذج لانغفَلُ عن جهود محمد مفتاح في "التلقي والتأويل"[3] و"دينامية النصّ"[4] و"النصّ من القراءة إلى

(1) الميلودي شلغوم: المتخيّل والقدسيّ في التصوّف الإسلاميّ، الحكاية والبركة، منشورات المجلس البلدي بمدينة مكناس، المغرب (د-ت). ص 25.

(2) المرجع السّابق، ص 47.

(3) محمد مفتاح: التلقي والتأويل، مقاربة نسقية، ط: 1، المركز الثقافي العربـي، الدّار البيضاء-بيروت، 1994.

(4) محمد مفتاح: دينامية النصّ، تنظير وإنجاز، ط: 1، المركز الثقافي العربـي، الدّارالبيضاء- بيروت 1987.

التنظير"[1] حيث حاول تطبيق المنهج السيميائي على الكرامات. ودراسة آمنة بالعلى "الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي"[2] مستثمرة آليات علم السرد الحديث. والباحث أبو الفضل بدران في كتابه "أدبيات الكرامة الصّوفيّة"[3] دارسا الكرامة شكلا أدبيّا قائما بذاته واكتفى في كثير من الأحيان بالإشارة إلى القضايا التي تطرحها دون تحليلها، كما أنّه ركّز كثيرا على تصنيفها تصنيفًا موضوعاتيّا.

سمتنا إذن مغاير تمام المغايرة، إنّه منـــزاحٌ عن كلّ تقييم خارج عن قصّة الكرامة، سواء باسم الدّين أو العلم أو المنطق... إنّه يصدر عن مسلّمة مدارها أنّ الكرامة قصّة فَكِهة، والفكَهُ فيها على وجهين متقابلين تقديسًا أو تحميقًا بحسب السّياق الذي سُردت فيه. ومعنى ذلك -ضمنيّا-توفّرها على أدبيّة واضحة تغذّت بصنوف سرديّة جمّة، من مثل الخرافات والأيام والأساطير... فجمعت على نحو عجيب بين الغريب والعجيب والمدهش والمبهر... انصاغ ذلك كلّه في حدث متفجر هو أُسّ الكرامة وعِمادُها. وبه تحديدا وحصرا انمازت عن النّوادر والقصص والأخبار... فاستبطنت أبعادا تمثيليّة لمختلف ما يترسّخ في الذّاكرة والوجدان العربيين ناهيك عن مختلف أنماط التخيّل والإدراك.

وبهذا الاستتباع لن ننظر في الكرامة إلاّ من حيث جماليات الفكه فيها تقديسا أو تحميقا. أي أنّنا سنهتمّ بالمستوى التّعبيريّ لتكون منطلقاتنا أدبيّة وبلاغيّة وجماليّة

---

(1) ركّز الباحث على مسألة إخراج الكتب الصّوفيّة وتحقيقها مختارا نموذجين بارزين هما: عمل محمّد الكتاني في "روضة التعريف" وإنجاز أحمد التوفيق لــ "التشوف"، مشيرا إلى أنّ تأصيل النصّ يتطلّب مؤهلات علمية صارت تبتعد شيئا فشيئا عن قدرات الشخص الواحد، إذ يحتاج المحقّق إلى معرفة التاريخ والجغرافية والأنثروبولوجيّة واللّسانيات وغيرها. كما أشارالكاتب إلى مسألة التعامل مع النسخ وإشكال تأويل أسماء الأعلام... محمد مفتاح: النص من القراءة إلى التنظير، ط: 1، شركة النشر والتوزيع، المدارس، الدّار البيضاء، 2000.

(2) الدراسة من منشورات اتّحاد الكتّاب العرب 2001. ضمن الموقع التالي:
www.syrianstory.com/pdf/comment32-7.pdf

(3) محمد أبو الفضل بدران: أدبيات الكرامة الصّوفيّة، ضمن سلسلة كتابات نقدية، تصدرها الهيأة العامّة لقصور الثقافة، القاهرة 2013.

وتحديدا مادّة الحكي ومحتواها، سواء أكانت على لسان الوليّ أو الشّخوص الحافّة به مشاركةً في الأحداث أو راويةً لها.

لقد حاولت تدبّر الفكه في قصّة الكرامة انطلاقا من فرضيتين اثنتين جعلتهما مدار أطروحة هذا العمل:

- الكرامة مسرودة قصصيّة لها خصوصيتها التي تميّزها عن باقي الأنواع السرديّة العربيّة. وفي هذا النّطاق حاولت نقض التّصوّرات النوعيّة السّائدة لدى الباحثين العرب في شأنها، والمتمثّلة في كونهم يعتبرونها أبعد ما تكون عن الفكه والمزاح أو ما شاكل من هذه التسميات.
- الكرامة نصّ ثقافي إيمانيّ ودنيويّ له خصوصيته المتفاعلة باستمرار مع آفاق المتقبّلين المتعاقبين.

هذان المفترضان حاولت الانطلاق منهما لدراسة الفكه في قصّة الكرامة بهدف إبراز بُعديها المتباينين: التقديس والتحميق، يُهيمنان على النّسق العامّ لقصّة الكرامة. فيمُدّاننا بتصوّرات شتّى ومفاهيم جديدة ومختلفة، لكن كلّ العجب يكمن، في أنّه قد تتعاقب أجيال وأجيال، وهي دائمة التطلّع إليها، دون أن ترى فيها غير ما رأت أجيال سابقة. وإن تقصير النقاد في البلدان العربية تقصير واضح في حق "السرودة الصّوفيّة"، نظرا للإدعاءات التي تذهب إلى أن السرد حديث النشأة لم يَرَ النور قبل القرن العشرين وأنه انتقل بعد اتصالنا بالغرب ونحن نسعى في هذا السياق إلى إثبات وجود فكه وتفكيه في قصّة الكرامة انصاغا بصفة قصديّة من قبل الرُوّاة والنّقلة تحبيبًا في التّجربة الصّوفيّة أو تنفيرا منها، المطيّة في سمتهم هذا استهداف رمزها ألا وهو "الوليّ"بطلا صائبا أو خائبًا. وبهذا تحقّقت ضفيرة من الأهداف منها:

- المزاوجة بين السّرد الحدثيّ والمناحي الاعتقاديّة والإيمانيّة في اللّه والكون والإنسان والوجود.
- تبئير الاهتمام في شخصيّة الوليّ وتمحيضه حكائيًا تقديسا أو تحميقا.

- استثمار الأجناس القصصيّة القديمة من قصص وأيّام عرب وأساطير وأخبار... في صوغ قصّة الكرامة.
- التّخفف من الضّوابط التّعبيريّة الجمّة المفروضة على الصّوفي فبدت قصّة الكرامة متنفّسًا تخييليّا وتعبيريّا.

وقد اخترنا مدونة محدّدة نشتغل عليها هي التّالية:

- أبو القاسم القشيري (456هـ): الرّسالة القشيريّة، وبهامشه منتخبات من شرح شيخ الإسلام أبـي يحيى ذكريا الأنصاري الشافعي، ط: 1، جديدة مصحّحة ومنقّحة، مؤسسة الكتب الثقافيّة، بيروت–لبنان 2000.
- أبو يعقوب يوسف بن يحيى التّادِلي (عُرف بابن الزيّات) (ت 617هـ): التشوّف إلى رجال التصوف وأخبار أبـي العباس السبتي، تحقيق: أحمد توفيق، ط: 2، منشورات كلّية الآداب بالرّباط، 1997.
- أبو نصر السرّاج الطّوسي: اللّمع، حقّقه وقدّم له وخرّج أحاديثه: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد، 1960.
- أبو البركات عبد الرحمان الجامي: نفحات الأنس من حضرات القدس، منشورات جامعة الأزهر، 1989.

و لم أسلك في بحثي هذا سبيل منهج واحد إيمانا مني بأن استثمار ما في المناهج الحديثة المتعددة من معطيات وآليات سيسهل الطريق للدنوّ أكثر من روح الفكه والتفكيه، ويتيح أوفر الحظوظ لتبيّن آليات تخليقه. وبناءً على ذلك أشير إلى أنني أفدت من بعض ما يوفّره الدرس البنيوي والسيميائي من آليات وإجراءات في مقاربة النصوص وبسط منطوقها. وهكذا أقبلت على تفسير بعض المضامين بالاستناد إلى تفكيك البنية اللغوية التي هي أُسّ إنتاج الدلالة وطريق التواصل والمعرفة، مستشفة ما تلاقح خلال نسوجها من أبعاد صوفية. مستفيدة في هذا المسلك مما تبوح به نظرية التقبّل التي تهتم بالقارئ أيما اهتمام وتركز تركيزا شديدا عليه بوصفه ذاتا واعية تملك دورًا إيجابا وفعالاً خلال عملية استنطاق النص وصياغة آفاقه. وقد أفدت هنا من

بعض إشارات فولفغانغ آيزر Wolfgan Iser/ في كتابه "فعل القراءة –نظرية جمالية التجاوب في الأدب–"[1]، ومن بعض ما جاء في كتاب "ياوس"/ Hans Robert Jauss[2]، Pour une esthétique de la réception وذلك في سياق أشمل هو نظريّة التقبّل[3]. وإلى ذلك كلّه كانت تُصادفني في كلّ مرحلة من مراحل البحث كُشوفات ولطائف تنطق بها أحيانا بداهتي أوان استقراء الكرامات وأحيانا أخر المقارنة بينها.

وحتّى يكون البحث هادفا ومنتجا، فقد استندنا إلى ما قدّمته الدّراسات الغربيّة في نظريّة السّرد، نظرا لفاعليتها في استنطاق النصّ السرديّ والوقوف على جماليات بنيته، إضافة إلى الاستعانة ببعض المناهج التي فرضت نفسها لطبيعة البحث وخصوصيته، كالمنهج البنيويّ، ومنهج التحليل النفسيّ والاجتماعيّ، دون إهمال للجانب اللّغويّ الذي يحتاج الاستعانة باللّسانيات. أسوق هذا مُنوّهة بأنّ الفكه أقرب إلى الحدس منه إلى التعقّل وهو ممّا يطاله الذّوق والطبع. وهو جزءٌ من كلّ تلامسه الكرامة وتنتمي إليه.

يبقى أن نشير إلى أنه ليس هناك ما هو أشقّ من كتابة عمل أكاديمي جاد حول الفكاهة والتفكه، لذا فقد حاولتُ –ما استطعت إلى ذلك سبيلا– أن أخفف

---

(1) L'acte de lecture Théorie de l'effet esthétique, (Traduction: Evelyne Sznycer, 1976) Collection Philosophic et langage. Bruxelles: Pierre Mardaga. 1985.

(2) Hans Robert Jauss: Pour une esthétique de la réception, traduit de l'allemand par Claude Maillard, Préface de Jean Starobinski, Gallimard, 1972.

(3) مع ظهور نظريّة التلقّي وتداوليات الخطاب ومع تطوّر الدراسات التأويليّة الحديثة، وظهور أعمال إدمون هوسرل وهانــز غادامير وبول ريكور وياوس وآيزر وأمبرتو إيكو... أصبح الاهتمام منصبًّا على القارئ والمتلقي، بعد أن كان محور الاهتمام في مراحل سابقة، هو المؤلف أو النصّ. وأصبحت تُطرح أسئلة من قبيل: كيف يؤوّل النصّ؟ وكيف يتمّ تلقّيه؟ وما هو وقعه؟ وما هو دور القارئ؟ وإلى أيّ قارئ نتّوجه؟ هل هو القارئ الحقيقيّ الفعليّ أم القارئ الضمنيّ أو النموذجيّ؟ واستحضار قارئ معين ينعكس في لغة النصّ وبنيته ووظيفته. إلاّ أنّ القارئ يمكن أن يتجاوز ما في النصّ ليؤوّله ويضمنه معانيَ ودلالات لم تخطر ببال المؤلّف أو لم يكن يقصدها بتاتا، وقد يُؤوّل النصّ تأويلات لا تنسجم معه، بل تكون مناقضة له تماما.

من الجهامة أو الثّقل الذي قد يتبدى في بعض صفحات هذا البحث، أسوق ذلك وأنا أعي جيّدا أنّ الفكه ألطف من أن يُضبط إنّه لفظ جامع/ أُمّ، يشمل الابتسام والضحك والمرح والمزاح والدعابة والهزل والنادرة وغيرها من الألفاظ، وهو موصول حتما بالذوق والبيئة والسّمات الشّخصيّة ومقاصد القاصّ... فعسى أن يكون جَهدي بابا للتنبّه إلى وجوه فكه كثيرة حفلت بها نصوص أخرى، وقد كانت ليلى العبيدي سبّاقة إلى دراسة الفكه في الإسلام، نصّا وربوبيّة ونبوّةً وصحابةً[1].

وكان عليّ تبعا لذلك أن أقسّم البحث إلى أربعة فصول خصّصنا كلّ واحد منها لجانب من مشروعنا، أمّا الأوّل فمدارهُ الكرامةُ: ماهيتها ومفهومها لغةً وقرآنا وتصوّفا ناظرين في صلاتها بالمعجزة والولاية، لابما هي حدثٌ معزول، بل بما هو موصولٌ وُجوبًا برياضات خارقة تُرَوّضُ فيها النّفسُ وتُنتقّى من رعوناتها. وتبينّا لاحقا أنّ إشكاليات جمّة تحُفّ بتقبّلها.

أمّا الباب الثّاني فمِنظارُهُ سرديٌ قصصيٌ محض حيث تنـــزاح الكرامة عن إطارها الإستسراريّ الضيّق إلى إطار قصصيّ يعملُ دون هوادةٍ على تصنيعها وتجميلها بما يجعلها حِلية المجالس والمسامرات وهنا تحديدا تدبّرنا تلك النّقلة النّوعيّة الخطيرة من المعاينة أو المشافهة إلى التدوين، ناظرين في جماليات قَصّها خيالا وحبكةً وحِكايةً مُسلّمين بأنّ الحدث المُتفجّر هو أُسّها وعِمادُها.

أمّا الباب الثّالث ففيه بحثٌ في آليات الفكه والتفكيه بادئين بالنّظر في الفَكَه لُغةً ودلالةً فلسفيّةً وقرآنيّةً مُعقّبين على ذلك بالإغراب تفكيها فمبالغةً فسُخرية محضٌ... ناظرين في ثالوثٍ في وجوه الفكه: فكه الأعمال وفكه الأحوال وفكه الكلمات ليتبيّن لنا لاحقا أنّ الفَكَهَ حِلْية قصّة الكرامة وضمانة رواجها. وخلُصنا إلى أنّنا لانعدمُ وجود كرامات نوادرَ هي فكهٌ محْضٌ صارخٌ.

أمّا الباب الرّابعُ فأفردناه لتلك الثّنائيّة الآسرة التي قيّدت صورة الوليّ، فهو بين تقديسٍ تسليةٌ كُلّهُ، وبين تحميقٍ هُزءٌ وتسخيفٌ كُلّهُ، فنظرنا في وجوه تقديسه

(1) ليلى العبيدي: الفكه في الإسلام، ط: 1، دار السّاقي، بيروت- لندن، 2010.

ووجوه تحميقه، غير أنّ البحث أفضى بنا إلى وجود تحميق وتحميق مُضادّ مارسهُ الصّوفيّة في خطابهم عبر طلسمته وتغليق رُموزه عن الأذهان والأفهام. ولّما كُنّا نستهدي ببعض مفاهيم نظريّة التقبّل، فقد تبيّن لنا لاحقا أنّ قصّة الكرامة ما هي إلاّ صنيعة راويها وقارئها. إنّها باختصار فرضيّةٌ تأويليّةٌ. وعسى أن يكون عملُنا قد ألمّ بجانب بِكْر ومغمور في الكرامة قصّةً مسرودةً.

وبانتهاء هذه المقدّمة التي نريدها إطارا عامّا لتحديد القضايا والإشكالات والأسس النّظريّة المقترحة، ننتقل إلى تقصّي صنوف الفكه لربط التصوّر بالعمل عسانا ننجح في تقديم أدوات منسجمة ومتكاملة وذات كفاية في مقاربة نــزعة الفكه عند الصّوفيّة وذلك في سياق ما نرومه من تحقيق لرؤية جديدة للنص والإيمان الصّوفيين.

إنّه إذن مدخل بحثيّ جديد أساسه رؤية مغايرة لقصّة الكرامة ومكامن الفكه والتفكيه فيها وذلك في سياق أعمّ هو الاهتمام بالسرد الصوفي خصوصا والسرد الأدبيّ عموما، والبحث فيهما من منظور تفاعليّ جديد جامع لكل التجليات المتصلة بالعمل الحكائي، محفّزنا في سَمْتِنَا هذا شعورنا بالغبن اللاّحق بالمسرودات الصّوفيّة. ومن هنا تضافر لفيف من الدوافع المتنوعة والمتكاملة في الآن ذاته، من حيث المقاصد الأساسية كي نُقبل على إنجاز هذا البحث، ولعل أهمها يتجلى في النقص الكبير خاصة في الدراسات الأكاديمية في مجال دراسة السرد الصوفي.

الباب الأوّل

في ماهية الكرامة الصوفية

الولاية مُنوّرةٌ بأنوار النبوّة، فلا تلحق النبوّة أبدًا، فكيف تفضُلُ عليها؟.

الطّوسي: اللّمع، ص 537.

قال البسطامي: كان في بدايتي يريني الحقّ الآيات والكرامات فلا ألتفتُ إليها، فلمّا رآني كذلك جعل لي إلى معرفته سبيلا.

الطّوسي: اللّمع، ص 400.

1 - في اللّغة:

"التكريم والإكرام بمعنى، والإسم منه: الكرامة... قال سيبويه: وممّا جاء من المصادر على إضمار الفعل المتروك إظهاره، ولكنّه في معنى التعجّب قولك كرمًا وصَلَفًا، كأنّه يقول أكرمك اللّه وأدام لك كرما. ورُوي عن النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم، أنّ رجلا أهدى إليه راوية خمرا فقال: إنّ اللّه حرّمها، فقال الرّجل: أفلا أكارم بها اليهود؟فقال: إنّ الذي حرّمها حرّم أن يُكارم بها. والمكارمة: أن تُهدي لإنسان شيئًا ليكافئك عليه، وهي مُفاعلة من الكرم. وأراد بقوله: أكارم بها اليهود، أي أهديها إليهم ليثيبوني عليها.

وقرأ بعضهم" ومن يُهن اللّه فما من مُكْرَم". بفتح الرّاء، اي إكرام، وهو مصدر مثل مُخرج ومُدخل. وله عليّ كرامةٌ، أي عزازةٌ. وقال اللّحياني: أفعلُ ذلك وكرامةً لك... ويُقال: نعم وحُبّا وكرامة. والكرامة: اسم يوضع للإكرام، كما وُضعت الطّاعة موضع الإطاعة، والغارة موضع الإغارة[1].

جاء في اللّسان كرم: الكريم من صفات الله وأسمائه وهو الكثير الخيّر الجواد[2]. وفي أساس البلاغة للزمخشري مادة (ك. ر. م) كرم علينا فلان كرامة، وله علينا كرامة، وأكرمه الله، وكرمه وأكرم نفسه بالتقوى وأكرمها عن المعاصي وهو يتكرم عن الشوائن وإن أجل المكارم اجتناب المحارم وهم الأطيبون الأكارم، يقال: كارمت فلانا، وفي الحديث إن الذي حرمها حرم أن يكارم بها، وفيه أيضا إذا أتاكم كريمة قوم فأكرموه[3]. ونفس التعريف في المحيط للفيروزبادي[4]. وفي

---

(1) سعاد الحكيم: المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة، ط: 1، دندرة للطّباعة والنّشر، بيروت-لبنان، 1981. ص 961.

(2) ابن منظور: لسان العرب، ط: 4، دار صادر، بيروت- لبنان، 2005. مجلد: 3، ص 249.

(3) الزمخشري: أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط: 1، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1419 هـ - 1998 م. ص 54

(4) الإمام مجد الدين محمد الفيروزبادي: القاموس المحيط، دار الفكر بيروت 1995، ج: 4. ص 140.

معجم العين الكرم شرف الرجل، وتكرّم عن الشائنات أي تنــزّه وأكرم نفسه عنها رفعها[1]. ويذهب ابن فارس في مقاييس اللّغة إلى ما ذهب إليه ابن منظور[2]. وعلى العموم قُدّمت الكرامة في المعاجم بمعنى الخلق الكريم وحسن الفعل وجيّده.

2 - في القرآن:

الأصل "كرم" لم يرد في القرآن بصيغة الإسم" كرامة" الواردة صيغة الفعل. "إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ"[3]. وبيّن أنّها وردت في صيغة تفضيل مطلق ربط الكرم بالتّقى ربطا حصريّا.

3 - عند الصّوفيّة:

لم تختلف نصوص المؤرّخين للصّوفيّة في إقرار الكرامة للأولياء، مع تمييزها عن المعجزة، فالطوسي والقشيري إلى آخر من نقل عنهما، من متأخّر ومعاصر، فرّق المعجزة عن الكرامة مستمدّا ذلك من دور كلّ منهما في النّبوّة والولاية. ومن أبرز أخطائهم: ربط الكرامة بالولاية، مع أنّهم يناقضون أنفسهم في غير مكان، بإيرادهم أنّ الكرامة قد تحتوي المكر والاستدراج، وأنّ الولاية ليس من شروطها الكرامة الظّاهرة[4]. ويرجع سبب هذا الخطإ إلى:

---

(1) الخليل بن أحمد الفراهيدي: كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي. سلسة المعاجم والفهارس، منشورات وزارة الثّقافة والإعلام بالجمهوريّة العراقيّة، 1985. ص 368.

(2) أحمد بن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979. ج: 2، ص 171.

(3) الحجرات (49)، الآية: 13.

(4) "قال رضي اللّه عنه (ابن عطاء الاسكندري في الحكم): "ربّما رزق الكرامة من لم تكتمل له الاستقامة". قلت (الشيخ زروق، في شرحه الحكم): الكرامة أمر خارق للعادة غير مقرون بالتحدّي: ولا خال عن الاستقامة ولا مستند للأسباب، يُظْهره اللّه تعالى علي يد من أراد اختصاصه من أهل طاعته في البداية، أو في النّهاية، أو بينهما. فهي تدلّ على اختصاص صاحبها، لا على استقامته، فيتعيّن تعظيمه واحترامه، لا تقديمه واتّباعه، إلاّ أن يظهر عليه كمال الاستقامة، وهي الاستواء في اتّباع الحقّ ظاهرا وباطنا على منهج السّواد بلا علّة.

- أوّلا: مفهوم "الولاية" نفسه. فالولاية قد أطلقت جزافا في نصوص الصّوفيّة-خاصّة بعد القرن السّابع الهجريّ- على مظاهر وأفراد. فكلّ من ظهر بصلاح وتقوى، أو خرْق عادة وتقريب، أو تصدّى لتربية المريدين، يُطلق عليه: "الولي" وما هو بوليّ، لأنّ الولاية: تعيين إلهيّ. يقول ابن عربـــي: "فينبغي أن لا ينطلق ذلك الاسم (الوليّ) على العبد، وإن أطلقه الحقّ عليه فذلك إليه تعالى"[1].
- ثانيا: نشأت الكرامة وترعرعت في أوساط العامّة، بعيدا عن الحسّ النقديّ الصّوفي. فالكرامة في أغلب الأحيان، من المرويات التي تتناقلها مجالس المريدين. ويرجع سبب نشأتها هذه إلى أنّ "الوليّ" أو "الصّالح" يكتم الكرامة. وبالتّالي يتمّ تناقلها بعيدا عنه مزيدةً بما يراه الرُوّاة مناسبا لأذواقهم وقناعاتهم، محمّلةً بالكثير من الأساطير والخرافات، ممّا يجعل هذه الطّائفة مجالا للنقد.

وقد أدرج ابن عربـــي الكرامة ضمن مصطلح جامع هو "**خرق العوائد**". و"خرق العوائد" أقسام ثلاثة مختلفة هي: المعجزة، الكرامة، السّحر. المعجزة للأنبياء، الكرامة للأولياء والصّالحين (ليست محصورة للأولياء). والسّحر للعامّة[2].

فهي (الاستقامة) إذن توبة بلا إصرار. وعمل بلا فتور، وإخلاص بلا التفات، ويقين بلا تردّد، وتوكّل بلا وهن، وملازمتها واصلٌ قطعا، فهي الكرامة الحقيقيّة لا غيرها.

وقد قال الشيخ أبو الحسن الشّاذلي رضي اللّه عنه: "إنّما هما كرامتان جامعتان محيطتان: كرامة الإيمان بمزيد الإيقان وشهود العيان، وكرامة العمل على الاقتداء والمتابعة ومجانبة الدّعاوى والمخادعة. فمن أُعطيها ثمّ جعل يشتاق إلى غيرها فهو عبدٌ فقر كذّاب مغترّ...".

والحاصل أنّ ظهور الكرامة وإن دلّ على الاستقامة فلا يدلّ على كمالها...". يظهر من هذا النصّ مكانة الكرامة في الفكر الصّوفي، وكيف أنّها ليست دليلا على كمال الاستقامة، فكيف بالتّالي: الولاية.

حكم ابن عطاء اللّه، شرح العارف باللّه الشيخ أحمد زروق، تحقيق: عبد الحليم محمود، مؤسّسة دار الشعب، القاهرة، 1985. ص 183.

(1) سعاد الحكيم: المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة، ص 962.

(2) المصدر السّابق، الصفحة ذاتها.

4 - المعجزة، الكرامة، السّحر

ميّز ابن عربـــي بين الكرامة والمعجزة من ناحية، وبين الكرامة والسّحر من ناحية أخرى. فالفرق بين الكرامة والمعجزة[1]، أنّ الكرامة تصدر عن قوّة همّة العبد وعلى علم منه، على حين أنّ المعجزة لا نصيب لهمّة النبيّ فيها، فهو (النبيّ)العبد المحض كامل العبوديّة. ولا يتدخّل النبيّ مطلقا في منشأة المعجزة ولا علم له بها، إلاّ بالتعريف الإلهيّ (موسى والعصا). أمّا الفرق بين الكرامة والسّحر، أنّ الكرامة حقيقة وجوديّة، على حين أنّ السّحر ليس له حقيقة وجوديّة. وإنّما يظهر على مستوى الصّورة والرّائي(عِصيّ سحرة فرعون وحبالهم = صورة في بصر الرّائي = خيال)[2].

---

(1) ذكر القرآن للأنبياء معجزات خارقة للعادة، كقصّة العزيز الذي أحياه اللّه بعد أن أماته مئة عام، وأبقى طعامه على ما كان لم تُغيّره السّنون، وحكاية إبراهيم الخليل مع الطّيور الأربعة، وكيف أتت إليه سعيا بعد أن قطّعهنّ وفرّق أجزاءهُنّ على الجبال، وكعصا موسى التي انقلبت حيّة تسعى، وكإبراء عيسى الأكمَهَ والأبرص والأعمى، وإحيائه الموتى، وكمحاربة الملائكة مع الرّسول الأعظم خاتم النبيين، ورميه الحصى والتّراب في وجوه المشركين، حيث كانت الرّمية سببا لهزيمتهم وانتصار المسلمين عليهم. وذكر القرآن أيضًا كرامات للأولياء، كحمل السيّدة مريم بلا دنس، وقصّة أهل الكهف، وقصّة آصف بن برخيا مع سليمان في عرش بلقيس، وقوله: أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ، وما إلى هذه من خوارق العادات التي جاء ذكرها في الكتب السّماويّة، ولو كان محالا لم يُخبر القرآن عن وقوعها، ولم تتقبّلها العقول عبر القرون والأجيال".
محمّد جواد مغنية: معالم الفلسفة الإسلاميّة، نظرات في التصوّف والكرامات. ط: 2، مكتبة الهلال، بيروت. 1982. ص ص 249-250.

(2) يقول ابن عربـــي في هذا السّياق: "اعلم أنّ خرق العوائد على ثلاثة أقسام: قسم منها السّحر يرجع إلى ما يدركه البصر، أو بعض القوى... وهو، في نفسه، على غير ما أدركته تلك القوّة... وهذا القسم داخل تحت قدرة البشر، وهو على قسمين: منه ما يرجع إلى قوّة نفسيّة، ومنه ما يرجع إلى خواصّ أسماء، إذا تلفّظ بتلك الأسماء، ظهرت تلك الصّور، في عين الرّائي أو في سمعه، خيالا... وهو فعل السّاحر، وهو على علم أنّه ما ثمّ شيء من خارج، وإنّما لها سلطان على خيال الحاضرين، فتَخْطَفُ أبصار النّاظرين. فيرى صورا في خياله، كما يرى النّائم في نومه، وما ثمّ في الخارج شيء ممّا يُدركه".
سعاد الحكيم: المعجم الصّوفي، مرجع سابق، ص 964.(نقلا عن الفتوحات المكيّة، السفر الثالث، الفقرة 374).

للكرامة إذن مفاهيم عديدة تتماثل وتتداخل تلتقي كلها في ذلك الفعل الخارق والسلوك المميز الذي يُعتقد بأن الله خصّ به صفوةً من خلقه هم الأولياء. ويقصد بالفعل في هذا السياق ما يخرج عن عادة القوم ويفوق طاقتهم الفكرية والعضوية مثل قطع مسافة زمنية طويلة في أقلّ من لمح البصر دون وسيلة أو مركب، أو الطيران في الجو، أو التحكم في حركة طير أو حيوان وسكونهما... إلى غير ذلك مما يفوق قدرة البشر. كما تُشدّ الكرامة إلى المعجزة برباط وثيق وهذا لما في تعريفيهما من تشابه وتلاق، فكلاهما خارق للعادة. وبينهما فروق، أولها وأهمها أن المعجزة تكون للأنبياء والكرامة تكون للأولياء. ثم إن الأنبياء بمعجزاتهم يمتلكون صفة التحدي والمجابهة للمشركين ولكل من ينكر عليهم دعوتهم، أما الأولياء فإنهم لا يظهرون كراماتهم ولا يتحدون بها، بل إنها تزيدهم التقوى وقوة الإيمان والورع، والأصل في الكرامة الإخفاء. وإذا ظهرت كراماتهم بين الناس وعرفوهم سمّوهم أهل الكشف. ثم إن الأنبياء يختارهم الله ويكلّفهم بدعوة أو رسالة ومعجزاتهم يعلمونها وينطقون بها، أما الأولياء فالله خصّهم بها لأنفسهم حتى يزدادوا إيمانا مع إيمانهم وهم معرضون للفتنة باعتبارهم بشرا عاديين، أما الأنبياء فخصهم الله سبحانه وتعالى بالوحي والعصمة، فهم لا ينطقون عن الهوى، ولأن النبوة توقفت على قوله عليه الصلاة والسلام: "لا نبـــي بعدي"، فالولاية هي استمرار للنبوة في نفس البشر، والأولياء هم من عامة الناس بل إن في كثير من الأحوال تنسب الولاية لشخص عرفه الناس فاقدا. ويشترك الأنبياء والأولياء في أن لهم مدارك أهل العلوم اللدنية والمعارف الربانية. غير أن الصنف الأول حاصلة له بالفطرة، أما الثاني فهي له بالهداية، ومما سبق ذكره نخلص إلى أن المعجزة والكرامة تتفقان في الفعل الخارق.

ورغم حضور معنى الكرامة في القرآن والسنة من حيث الفعل، فإنها لم تحضر بلفظها كما هو معروف في المؤلفات الصوفية، فاشتقاق كلمة الكرامة من التكريم والإكرام[1]، أمّ اصطلاحا فهي "أمر خارق غير مقرون بالتحدّي، يظهر على يد

---

(1) تنظر تعريف الكرامة في: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة، ص 961.

عبد ظاهر الصّلاح، ملتزم لمتابعة نبيّ من الأنبياء عليهم السّلام، مصحوب بصحيح الاعتقاد والعمل الصّالح"[1].

ومن وجهة النظر الحديثة، عُدّت الكرامات ظاهرة مهمّة في تاريخ الفكر العربـي والإسلاميّ، وظهورها كان بدافع من الظّروف التاريخيّة والاجتماعيّة والسّياسيّة، فليس من قبيل الصدفة أن نلاحظ انتشار الكرامات بشكل واسع إبّان الأزمات[2]، إذ "قدّمت البديل الخياليّ -الضّروريّ للمحافظة على تقدير الذّات لذاتها وللاستقرار مع حقلها- عن الظّروف المجتمعيّة القاسية والأوضاع السّياسيّة التي قمعت الشخصية العربية وقهرتها... وظهرت الكرامة نتاجا يجسّد آمالا فرديّة، ورغبات خاصّة في تحقيق الذّات..."[3].

5 - الكرامة والمعجزة

تعد كرامة الأولياء والصّالحين من أكثر القضايا التي نالت قسطا وفيرا من الجدل في تاريخ الفكر الإسلامي، وذلك لتعلّقها بمبدأين خطيرين هما: مبدأ النبوّة ومبدأ القدرة الإلهيّة. فالكرامة -بما هي تجاوز لسنّة من سنن الطّبيعة- تبدو قرينة المعجزة التي خصّ بها اللّه الأنبياء، ممّا يدعو إلى التساؤل عن جواز أن ينسب لغير الأنبياء ما لا ينسب إلاّ إلى الأنبياء وحدهم. تساؤل آخر لا يقلّ أهمّيّة عن سابقه: هل يصحّ الاعتقاد بأنّ اللّه قد يخرق أو يعطّل -مؤقّتا -قانونا طبيعيّا من أجل عبد من عباده، من غير الأنبياء؟.

لعلّ هذين السؤالين، أو ما يماثلها، هما اللّذان كانا يحرّكان الجدل حول الكرامات على مرّ التّاريخ الإسلامي، ممّا أعطى القضيّة أبعادا شائكة في أوساط

---

(1) النبهاني: جامع كرامات الأولياء، تحقيق: محمّد المسوتي، ط: 1، دار التقوى للطّباعة والنّشر والتوزيع، شبرا الخيمة- القاهرة 2009. ج: 1، ص 28.

(2) إبراهيم القادري بودشيش: المغرب والأندلس في عهد المرابطين، المجتمع- الذهنيات-الأولياء، ط: 1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1993. ص ص 155-15.

(3) عليّ زيعور: الكرامة الصّوفيّة والأسطورة والحلم، القطاع اللاّواعي في الذّات العربيّة، ط: 2، دار الأندلس للنشر، بيروت 1984، ص 8.

العلماء كلّما أثيرت قضيّة الكرامات[1].

قال الهجويري: "فاعلم أن سر المعجزات، الإظهار وسر الكرامات: الكتمان. وثمرة المعجزة تعود على الغير والكرامة خاصة بصاحبها. وصاحب المعجزة أيضاً يقطع بأن هذه معجزة والولي لا يستطيع أن يقطع بأن هذه كرامة أو استدراج. وصاحب المعجزة، أيضاً يتصرف في الشرع ويقول ويفعل في ترتيب نفيه وإثباته أمر الله، ولا وجه لصاحب الكرامة في هذا سوى التسليم وقول الأحكام".[2]

وذهب ابن الزيات إلى الإقرار بأنّ كرامات الأولياء جائزة عقلا ومعلومة قطعا... والمرضيّ عندنا تجويز خوارق العادات في معارض الكرامات. إنّ المعجزات تختصّ بها الأنبياء والكرامات تكون للأولياء"[3]. وأضاف الكلاباذي فرقاً آخر فقال: إن كرامات الأولياء تجري عليهم من حيث لا يعلمون والأنبياء تكون لهم المعجزات وهبا عالمون وبإثباتها ناطقون لأن الأولياء قد يخشى عليهم الفتنة مع عد العصمة والأنبياء لا يخشى عليهم الفتنة به لأنهم معصومون.[4] ولقد خاض في تجويز الكرامات كثير من العلماء والفقهاء والمتصوفة[5]، بل إننا نجد صدى الخلاف حول

(1) اهتمّ الكلابذي بعلاقة الولي بالنبـــي. تنظر: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 71-79. على حين يُبدي ابن خلدون اهتماما خاصّا بالسؤال المتعلق بخرق سنن الطبيعة، ولكن دون ان يغفل السؤال الآخر، تنظر: المقدمة، ابن خلدون، دار الشعب، القاهرة. د. ت. ص 85-109.

(2) الهجويري: كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق: إسعاد عبد الهادي قنديل، مراجعة: أمين عبد المجيد بدوي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، مصر 1974. ص 455.

(3) ابن الزيّات: التشوّف، مصدر سابق، ص 54.

(4) الكلابذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، تقديم وتحقيق: محمود أمين النّووي، ط: 2، مكتبة الكلّيات الأزهريّة، مصر 1989. ص 46.

(5) يرى الكلاباذي رأي جمهور المتصوفة في إثبات الكرامات للأولياء، تنظر: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 71. ويجوّز أبو القاسم القشيري ذلك ويؤيده، تنظر: الرسالة القشيرية. واشترط ابن تيمية لمن تنسب إليه الكرامات التحلّي بالدين والتقوى، ورأى أيضًا أن الكرامات "قد تكون بحسب حاجة الرجل، فإذا احتاج إليها ضعيف الإيمان أو المحتاج أتاه منها ما يقوي إيمانه ويسد حاجته. ويكون من هو أكمل ولاية منه مستغنيًا عن ذلك فلا يأتيه مثل ذلك لعلو درجته وغناه عنها، لا لنقص ولايته. ولهذا كانت هذه الأمور في التابعين أكثر منها في الصحابة، بخلاف من تجري على يديه الخوارق لهدي الخلق وحاجتهم، فهؤلاء أعظم درجة".

مبدأ الكرامات مستمرًا حتى يومنا هذا[1]. وتكاد معظم تعريفات الكرامة تُجمع على ضرورة تمييزها من المعجزة. مما يوحي بأن هذه النقطة، تحديدًا، هي جوهر الخلاف حول مبدأ قبول الكرامات. فأبو نصر الطوسي يرى أن المعجزة تكون لنبـــي والكرامة لولي. وبين الحالين فروق ثلاثة "فوجه منها أن الأنبياء عليهم السلام مستعبدون بإظهار ذلك للخلق والاحتجاج بها على من يدعوهم إلى الله تعالى... والأولياء مستعبدون بكتمان ذلك عن الخلق والوجه الآخر أن الأنبياء يحتجون بمعجزاتهم على المشركين لأن قلوبهم قاسية لا يؤمنون بالله عز وجل. والأولياء يحتجون بذلك على نفوسهم حتى تطمئن وتوقن ولا تضطرب. والوجه الثالث أن الأنبياء كلما زيدت معجزاتهم وكثرت يكون أتمّ لمعانيهم وأثبت لقلوبهم... وهؤلاء الذين لهم الكرامات من الأولياء كلما زيدت في كراماتهم يكون وَجَلُهم أكثر وخوفهم أكثر، حذرًا من المكر الخفيّ لهم واستدراجهم"[2].

ويذهب عبد الكريم الشهرستاني إلى أنّ "كرامات الأولياء جائزة عقلا وواردة سمعا، ومن أعظم كرامات الله تيسير أسباب الخير وإجراؤُهُ على أيديهم وتعسير أسباب الشرّ عليهم، وحيثما كان التيسير أكثر كانت الكرامات أوفر"[3].

ننظر: ابن تيميّة: مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ/1995م. مجلّد: 273/11، وكذلك: ص 302-287.

(1) يرى محمد مفتاح أن "كثيرًا من كرامات الصوفية وخوارقهم هي حكايات خيالية... ليس لها من دلالات واقعية إلا ما تؤديه من وظائف مختلفة".
دينامية النص، ص 143. ويدعو نذير العظمة إلى رفض قبول حقيقة المعراج وهو ضرب من الكرامات ويرى ضرورة عده رمزًا ومجازًا فحسب.
ننظر: نذير العظمة: المعراج والرمز الصوفي، قراءة ثانية للتّراث، ط: 1، دار علاء الدّين، سوريا 2010. ص 57، وللوقوف على آراء معاصرة في الموقف من الكرامات. ننظر: إبراهيم بدران وسلوى الخماش: دراسات في العقلية العربية، ط: 1، دار الحقيقة للطّباعة والنّشر، بيروت 1974. ص 132-217-210.
وصالح عبد المحسن: الإنسان الحائر بين العلم والخرافة، ط: 1، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، مارس 1979. ص 8-11.

(2) الطوسي: اللمع، ، مصدر سابق، ص 395.

(3) ابن الزيات: التشوّف إلى رجال التصوّف، مصدر سابق، ص 54.

ونجد الكثير ممن تناولوا هذا الموضوع يتصدر حديثهم تقديم المعجزة مما يجعلنا نقول إن المعجزة أصل والكرامة فرع، ويقول ابن خلدون في هذا الشأن "وخوارق الولي دون ذلك، كتكثير القليل والحديث عن بعض المستقبل"[(1)] والإشارة عنده إلى تعريف المعجزة الذي جعله سابقا للكرامة إذ قال: "خوارق مخصوصة كالصعود إلى السماء، والنفوذ إلى الأجسام وإحياء الموتى، وتكليم الملائكة، والطيران في الهواء"[(2)]. وما دمنا ذكرنا أنّ الخارق من خصائص الكرامة الذي تشترك فيه مع المعجزة نشير إلى ابن خلدون الذي يفصل بين خارق النبـي وخارق الولي فيجعل الثاني دون الأول من حيث نوع الفعل وطبيعته. أما الجرجاني فنجد تعريفه أكثر جلاء ووضوحا يقول: "الكرامة هي ظهور أمر خارق للعادة من قبل شخص غير مقارن لدعوى النبوة، فما لا يكون مقرونا بالإيمان والعمل الصالح يكون استدراجا، وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة"[(3)]. أمّا الجرجاني فيشترط في تعريفه الكرامةَ ضرورة وجود الإيمان المتصل بالعمل الصالح وإلا كان الأمر استدراجا يقول الكلاباذي: "وأجمعوا على إثبات كرامات الأولياء وإن كانت تدخل في باب المعجزات كالمشي على الماء، وكلام البهائم وطي الأرض، وظهور الشيء في غيرموضعه ووقته، وقد جاءت الأخبار بها وصحت الرّوايات ونطق بها التنـــزيل"[(4)].

ونظرا لهذه الوشائج الواصلة بين الكرامة والمعجزة من حيث القدرةُ والغرابةُ والخيالُ فإنّ أفهام العوامّ سرعان ما حوّلت الصوفي تدريجيّا من الولاية إلى صفات النبوّة فالرّبوبيّة، وانصاغ ذلك في قصص الصّوفيّة وسيرهم. وفي سياق موازٍ ظهرت تُهمٌ على درجة كبيرة من الخطورة منها ادّعاء الرّبوبيّة وانتحال القرآن... خلاصة مفهوم الكرامة إذن هو عَدُّها مفهوما جامعا يشمل كل ما يخالف سنن

---

(1) ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، تحقيق: خليل شحاده - سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان 2001. ج:. 5 ص 165.

(2) المرجع السّابق، الصّفحة ذاتها.

(3) الشّريف الجرجاني: كتاب التعريفات. تحقيق: غوسطافوس فلوحل، مكتبة لبنان 1985. ص 184.

(4) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 87-88.

المعقول والطبيعة مما ينسب إلى العباد الصالحين.

تشترك المعجزة والكرامة إذن في كون كليهما خرق للعوائد، ولكنهما يفترقان في أشياء كثيرة. ولعل التباس الكرامة بالمعجزة لدى عامة الناس، الذين يأخذون بالظاهر، هو الذي دفع بكثير من العلماء إلى إنكار الكرامات، والإصرار على عدم إثباتها، أو على الأقل التكتّم عليها، ومن هؤلاء أبو إسحاق الأسفراييني[1] من أشهر أئمة الأشعرية- الذي يقول: "المعجزات دلالات صدق الأنبياء، ودليل النبوّة لا يوجد مع غير النبيّ، ويقول أيضا: "الأولياء لهم كرامات شَبَهَ إجابة الدعوة، فأما جنس ما هو معجزة للأنبياء فلا"[2]. لأن الكرامة لايمكن أن تصل في خرقها للعوائد إلى درجة المعجزة.

ويمكن أن نجمل الأسباب التي دفعتهم إلى تبني هذا الموقف كما يلي:

أ- الخوف من التباس الكرامة بالمعجزة.

ب- أن الكرامة وإن وقعت لا تصل إلى درجة المعجزة.

ج- استحالة تشبيه الوليّ بالنبيّ.

د- الخوف من الوقوع في المحظور، حيث كان بعض السّلف يقول: ألطف ما يُخدع به الأولياء الكرامات والمعونات.

هـ- أن بعض الأولياء كانوا يكتمون كراماتهم ولا يظهرونها خوفا من الانشغال بها. فهذا أبو يزيد البسطامي يقول: "كنت في بدايتي يريني الحقّ تعالى الآيات والكرامات، فلم ألتفت إليها، فلما رآني كذلك جعل لي إلى معرفتِهِ سبيلا". وسئل وليّ آخر: بأي شيء بلغت هذه

---

(1) هو يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم النيسابوري، ثم الأسفراييني، أبو عوانة، من أكابر حفاظ الحديث. طاف في الشام ومصر والعراق والحجاز والجزيرة واليمن وبلاد فارس من أجل طلب العلم والحديث، واستقر في أسف اريين، وتوفي فيها عام 316 هـ- 928م، تنظر ترجمته في: ابن خلّكان: وفايات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان، تحقيق: إحسان عبّاس، دار صادر- بيروت(د-ت). مجلد: 2، ص 308

(2) يوسف بن إسماعيل النبهاني: جامع كرامات الأولياء، تحقيق: محمود المسوتي، ط: 1، دار التقوى للطّباعة والنّشر والتوزيع، شبرا الخيمة- القاهرة، 2009. المجلّد: 2، ص 31

المنـــزلة؟ قال: "كنت أكاتم الله تعالى حالي. أي يسأله أن يكتم عليه، ويُخفي أمره عن الناس، حتى لا يلتفت هو إلى طاعته ومجاهداته فيغترّ بها وتنشغل بها نفسه، وحتى لا يلتفت إليه غيره، فيدخله الرياء في عبادته. كما أن غيرة الله على أوليائه تأبى إلا إخفاءهم على حد تعبير الغزالي من هنا أوجب بعض العلماء إظهار المعجزات، وفي المقابل أوجب إخفاء الكرامات وسترها والتكتم عنها. قال أبو علي الروذباري: "كما فرض الله تعالى على الأنبياء إظهار المعجزات، فرض على الأولياء كتمان الكرامات، لئلا يفتتن بهم الخلق[1].

وعليه يمكن أن نلخّص الفروق الجوهرية بين المعجزة والكرامة وغيرها من الخوارق فيما يلي: إنّ المعجزات للأنبياء، والكرامات للأولياء، والمعونات للمريدين، والتمكين لأهل الخصوص"[2]. فالخرق صفة جامعه لهم" والشخص الصادر عنه ذلك الخرق إما كان نبيا أم وليا أم مريدا،... واعلم أن ايات مقامات الأولياء متقطعة عن مبادئ مقامات الأنبياء. فالولي إن جلّ حاله لا يصل إلى شيء من مقامات النبوة، دقّ أو جلّ، لأن الولي تابع والنبـــي متبوع، ومتى تقادم الفرع الأصل، أو يدانيه؟ وبه قوامه، وإليه مرجعه، ومن ظن خلاف ذلك فقد ظن خلاف الحق"[3]. فكرامات الأولياء هي في حقيقة أمرها معجزة لنبيهم، لأنهم تبّع له، وصدق التابع يدل على صدق المتبوع. لكن رتبة الولي أدنى وكلّ نبـــي ظهرت كرامته على واحد من أمته فهي معدودة من جملة معجزاته، وإذ لو لم يكن ذلك الرسول صادقا من رتبة النبيّ لم يظهر على من تبعه الكرامة. فأما رتبة الأولياء فلا تبلغ رتبة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، للإجماع المنعقد على ذلك"[4].

---

(1) لمزيد التوسّع ننظر: أبو يزيد البسطامي، المجموعة الصّوفيّة الكاملة، ويليها كتاب الشّطح، تحقيق وتقديم: قاسم محمّد عبّاس، ط: 1، دار المدى للثّقافة والنشر، سوريّة- دمشق، 2004. ص ص 96-97.

(2) شمس الدين الرّازي: حدائق الحقائق، ترجمة وتحقيق: إبراهيم شمس الدّين، ط: 1، دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع، بيروت، 2002. ص 163

(3) المرجع نفسه، ص 164

(4) شمس الدين الرّازي: حدائق الحقائق، ص 164

وقد سئل أبو يزيد البسطامي عن هذه المسألة فقال: "مثال ما حصل للنبـــي -صلى الله عليه وسلم- كمثل زق فيه عسل ترشح منه قطرة، فتلك القطرة مثل ما لجميع الأولياء، أما ما في الزق فيمثل ما حصل للنبـــي عليه الصلاة والسلام من معجزات"[1].

أما الحكمة من كثرة كرامات أولياء الأمة المحمدية، فذلك لكون الرسول عليه الصلاة والسلام خاتم النبيئين والمرسلين، ولاستمرار دينه المبين إلى قيام الساعة، كانت الحاجة إلى أسباب التصديق به بصفة مستمرة حاجة ملحة، ومن أقوى هذه الأسباب." وبذلك تتضاعف معجزاته عليه كرامات أتباعه من أمته، والتي هي في الحقيقة من جملة معجزاته، صلى الله عليه وسلم أضعافًا كثيرة، لا يحصرها عدّ، ولا يحيط بها حدّ"[2]. وأما عن سبب كثرتها عند التابعين وقلة وقوعها لدى الصحابة الكرام فذلك لأن "إثبات صحّة الدّين لزيادة إيمان المؤمنين وهداية غيرهم، حاصل في عصرهم بمعجزاته -صلى الله عليه وسلم- التي كانوا يشاهدونها في كل حين"[3]. وعليه قلّت كراماتهم إذا ما قورنوا بمن أتوا بعدهم من الصالحين.

ولا يشترط في الولي أن تظهر على يده الكرامات بعكس النبـــي الذي يشترط في نبوته ظهور المعجزات على يديه. قال القشيري: "بل لو لم يكن للوليّ كرامة ظاهرة عليه في الدنيا لم يقدح عدمها في كونه وليا، بخلاف الأنبياء فإنّه يجب أن تكون لهم معجزات لأنّ النبـــي مبعوث إلى الخلق، فبالناس حاجة إلى معرفة صدقه، ولا يُعرف إلا بالمعجزة، وبعكس ذلك حالّ، بل قد يكون هذا الأخير أفضل ممن ظهرت له الكرامات لأنّه ليس بواجب على الخلق ولا على الولي أيضاً"[4]. بل قد يكون هذا الأخير أفضل ممّن ظهرت له الكرامات لأنّ الأفضلية إنما هي بزيادة اليقين لا بظهور الكرامات وكثرتها.

(1) القشيري: الرّسالة القشيريّة، مصدر سابق ص 345.

(2) النبهاني: جامع كرامات الأولياء، مرجع سابق، ص 35.

(3) المرجع السابق، ص 36.

(4) القشيري: الرسالة القشيرية، ص 159

إن المعجزة مقرونة بالتحدي"ولهذا استدّل بها الأنبياء على صدقِهم، فتنــزّلت عندهم منــزلة القول الصحيح من الله بأنه صادقون، وتكون دلالتها حينئذ على الصدق قطعية، ولذلك كان التحدّي جزءًا منها. أي أن اقتران المعجزة بدعوى التحدي أمر ضروري لتوفر شروطها، كمعجزة لا أمر خارق آخر. وإذا كان التحدي هو الفارق بينها وبين الكرامة والسحر، فإنّه لا حاجة فيهما إلى التصديق، ولا وجود فيهما للتحدي، ولكن إن وقع التحدي في الكرامة عند من يجيزها وكانت لها دلالة فإنما هي على الولاية، وهي غير النبوّة.

وينحو ابن الزيّات منحى أدقّ حين يقول: "اعلم أنّ كلّ كرامة تظهر على يد وليّ فهي بعينها معجزة للنبيّ إذا كان الوليّ في معاملاته تابعا لذلك النبيّ فكلّ ما يظهر في حقّه فهو دليل على صدق صاحب شريعته. فلا تكون الكرامات قادحة في المعجزات بل هي مؤيّدة لها، دالّة عليها، راجعة عنها، عائدة إليها"[(1)].

فإذا كانت هذه جملة من نقاط الاختلاف بين الكرامة والمعجزة فلنا أن نحصر نقاط الاشتراك والاتفاق بينهما في:

- كلاهما خرق للعادة بغض النظر عن خصوصية ذلك الخرق.
- كلاهما من عند الله تعالى تكريما لعباده الصالحين.
- كل من النبــي والولي ذو حظ من العلم والدين والخلق مع الإقرار بمكانة النبــي الأعلى طبعا.
- يتعذر في كلاهما المعارضة من طرف الإنسان العادي.
- كلاهما موافق للكتاب والسنة أي الشرع الرباني.
- المعجزة لا تأتي عن طريق ممارسة علوم ومزاولة أسباب يمكن تعاطيها مثلما هو الحال في السحر، وإنما هي تكريم من الله تعالى من دون سعي من البشر إلى ذلك، ولعل الكرامة مثلها عدا ما يتوصل إليه بعض المتصوفة عن طريق رياضتهم الروحية أو ما شابه ذلك.

وذهب ابن تيميّة إلى أنّ للكرامات بابين، منها ما كان من الخوارق في باب العلم، أن يسمع العبد ما لا يسمعه غيره، ويرى ما لا يراه غيره يقظة أو مناما،

(1) ابن الزيّات: التشوّف، مصدر سابق، ص 55.

ويعلم ما لايعلمه غيره وحيا وإلهاما، أو ينـــزل به علم ضروريّ أو فراسة صادقة، ويسمّى كشفا ومشاهدات ومخاطبات. فالسّماع مخاطبات، والرّؤية مشاهدات، والعلم مكاشفة، ويسمّى ذلك كلّه كشفا ومكاشفة، أي كُشف له عنه.(المكاشفة: أتمّ من المشاهدة وهي ثلاثة: مكاشفة بالعلم. وهي تحقيق الإصابة بالفهم. ومكاشفة بالحال: وهي تحقيق رؤية زيادة الحال. ومكاشفة بالتوحيد: وهي تحقيق صحّة الإشارة. المشاهدة: ثلاثة: مشاهدة بالحقّ وهي رؤية الأشياء بدلائل التوحيد. ومشاهدة للحقّ وهي رؤية الحقّ في الأشياء. ومشاهدة الحقّ وهي حقيقة اليقين بلا ارتياب. {من كتاب الإملاء في إشكالات الإحياء للغزالي}).

ومنها ما كان من باب القدرة فهو التأثير، وقد يكون همّة وصدقًا ودعوة مجابة، وقد يكون من فعل اللّه الذي لا تأثير له فيه بحال، مثل هلاك عدوّه بغير أثر منه كقوله: "من عادى لي وليّا فقد بارزني بالمحاربة. وإنّي لأثأر لأوليائي كما يثأرُ اللّيثُ المجرّد"[1]. ومثل تذليل النفوس له ومحبّتها إياه ونحو ذلك. وكذلك ما كان من باب العلم والكشف قد يكشف لغيره من حاله بعض أمور، كما قال النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم في المبشرات: "هي الرّؤيا الصّالحة يراها الرّجل الصّالح أو تُرى له". وكما قال أيضًا: "أنتم شهداء اللّه في الأرض"[2]. وكلّ واحد من الكشف والتأثير قد يكون قائما وقد لا يكون قائما به بل يكشف اللّه حاله ويصنع له من حيث لا يحتسب[3].

---

(1) تنظر هامش عدد 2 من ص 11. من كتاب: المعجزات والكرامات وأنواع خوارق العادات ومنافعها ومضارها. لتقيّ الدين ابن تيميّة. تحقيق: أبو عبد اللّه محمود بن إمام. ط: 1. مكتبة الصّحابة بطنطا. مصر 1986.

(2) هذا الحديث رواه ابن ماجة والإمام أحمد عن ابن عمرو ورواه ابن جرير في التفسير. المرجع السّابق، الصّفحة ذاتها.

(3) وقد جمع الرّسول الأكرم جميع أنواع المعجزات والخوارق. أمّا العلم والأخبار الغيبيّة والسّماع والرّؤية فمثل الإخبار عن الأنبياء من الأولياء وغيرهم بما يوافق ما عند أهل الكتاب الذين ورثوه بالتّواتر أو بغيره من غير تعلّم له منهم، وكذلك إخباره عن أمور الرّبوبيّة والملائكة والجنّة والنّار بما يوافق الأنبياء قبله من غير تعلّم منهم. ويعلم أنّ ذلك موافق لنقول الأنبياء، تارة بما في أيديهم من الكتب الظّاهرة ونحو ذلك من النّقل المتواتر، وتارة بما يعلمه الخاصّة من علمائهم، وفي مثل هذا قد يستشهد أهل الكتاب وهو من حكمة إبقائهم بالجزية.

6 – الكرامة أمارة تأييد

تعدّ الكرامة الصوفية مدخلا مهما لفهم التصوف وطبيعة المزاج الشعبى الذى يتبنى الكرامة ويوقن بها حتى يعدّها ركيزة مهمّة في فهم شخصية الولي، فلا ولى بدون كرامة. ولا ثبات لولاية وليّ إلا بثبوت قدرته على الإتيان بالكرامات، عرف بها أم لم يعرف، قصد إليها أو لم يقصدْ.

ولما كانت الحجب التي تكتنف الكون كثيرة وشديدة الغموض ومساعي المؤمن مهما كانت نقاوتها يعُوزُها التّقصير لا محالة، كانت الكرامات علامات مضيئة في مسيرة الوليّ، بها يحاول استكناه المحجوب والتطلّع إلى الأسرار. وبالتالى

فإخباره عن الأمور الغائبة ماضيها وحاضرها هو من باب العلم الخارق، وكذلك إخباره عن الأمور المستقبليّة مثل مملكة أمّته وزوال مملكة فارس والرّوم، وقتال الترك، وألوف مؤلّفة من الأخبار التي أخبر بها مذكورٌ بعضها في كتب دلائل النبوّة لأبـي نعيم والبيهقي وسيرة ابن إسحاق، وكتب الأحاديث المسندة كمسند الإمام أحمد، والمدوّنة كصحيح البخاري، وغير ذلك ممّا هو مذكور أيضا في كتب أهل الكلام والجدل كأعلام النبوّة للقاضي عبد الجبّار وللماوردي، والردّ على النّصارى للقرطبـي، ومصنّفات كثيرة جدّا. وكذلك ما أخبر عنه غيره ممّا وجد في كتب الأنبياء المتقدّمين، وهي في وقتنا هذا اثنتان وعشرون نبوّة بأيدي اليهود والنّصارى كالتّوراة والإنجيل والزبور وكتاب شعيا وحبقوق ودانيال وأرميا. وكذلك أخبار غير الأنبياء من الأحبار والرّهبان، وكذلك أخبار الجنّ والهواتف المطلقة، وأخبار الكهنة كسطيح وثق وغيرهما، وكذلك المنامات وتعبيرها كمنام كسرى وتعبير الموبذان، وكذا أخبار الأنبياء المتقدّمين بما مضى وما عبر هو من إعلامهم.

أمّا أنواع الخوارق فتنقسم إلى ما هو بالقدرة وما هو بالتأثير الربّاني، أمّا القدرة والتأثير فإمّا أن يكون في العالم العلويّ أو ما دونه، وما دونه إمّا بسيط أو مركّب، والبسيط إمّا الجوّ وإمّا الأرض، والمركّب إمّا حيوان وإمّا نبات وإمّا معدن. والحيوان إمّا ناطق وإمّا بهيم، فالعلويّ كانشقاق القمر وردّ الشّمس... وكذلك معراجه إلى السّماوات. وأمّا الجوّ فاستسقاؤه واستصحاؤه غير مرّة... وكذلك كثرة الرمي بالنّجوم عند ظهوره، وكذلك إسراؤه من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى. وأمّا الأرض والماء فكاهتزاز الجبل تحته وتكثير الماء في عين تبوك وعين الحديبيّة ونبع الماء من بين أصابعه غير مرّة، ومزادة المرأة.

وأمّا المركبات فتكثيره للطّعام غير مرّة في قصّة الخندق من حديث جابر وحديث أبـي طلحة، وفي أسفاره... وسقياه لغير واحد من الأرض... وهذا باب واسع.

المصدر السّابق، ص ص 14-15.

ضرب المثال في إمكانية تحقيق ذلك عبر الرياضيات الروحية التي يسلكها في الطريق الى الولاية بما هي التتويج الأسمى للتأييد.

ولئن حذّر أبو عبد الرحمن السلمي من مغبّة الاغترار بالكرامات، وعدّها استدراجا، فقال: "ومن عيوبها (يعني عيوب النفس) الاغترار بالكرامات. ومداوتها أن يعلم أن أكثرها اغترارات واستدراج، والله تعالى يقول: "سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لاَ يَعْلَمُونَ"[1]. وقد قال بعض السلف: "ألطف ما يخدع به الأولياء الكرامات والمعونات"[2]. فقد رأى الكلاباذي (ت 380هـ) أن الأولياء إذا ظهر لهم من كرامات الله شيء ازدادوا لله تذللا وخضوعا وخشية واستكانة، وازدراءً بنفوسهم، وإيجابا لحق الله عليهم، فيكون ذلك زيادة لهم في أمورهم، وقوّة على مجاهدتهم وشكرا لله على ما أعطاهم[3]. فهذا هو دور الكرامة الظاهرة إنّها تزيد الولي تذللا وخضوعا وخشية واستكانة وازدراء لنفسه وإيجابا لحق الله عليه، فإذا لم يكن حاله كذلك فلن تكون كرامة عندها، بل ستكون استدراجا ومكرا وخديعةً، وذلك إذا اغتر من وقعت على يده الخارقةُ، وتعلق بذلك، وأورثه تكبّرا على الخلق، أو غفلة عمن أجراها على يديه إلى غير ذلك من الآفات، فالخارقةُ إما خديعة أو كرامة، وقد أعطانا الشيخ الكلاباذي الميزان الذى نفرق به بين النوعين فمن زادته الخارقة تذللا وخضوعا... فهي في حقه كرامة، ومن زادته عكس ذلك فهي في حقه خديعة. ثم يؤكد الشيخ الكلاباذي على شأن المواهب القلبية، وما يودعه الله تعالى في قلوب أوليائه من أسرار الحقيقة، وأن ذلك هو الكرامة على الحقيقة، ولا يدخله مكر ولا خديعة، وإلا لجاز أن يمكر بالأنبياء كما يمكر بالأعداء فيقول: "ويُؤَمِّنهم (يعني الأولياء) أن يجدوا في أسرارهم كرامات ومواهب وأنها على الحقيقة وليست بمخادعات كالذى كان للذى آتاه آياته فانسلخ منها، ومعرفتهم أن أعلام الحقيقة لا يجوز أن يكون كأعلام الخداع والمكر، لأن أعلام

---

(1) الأعراف(7)، الآية: 182.

(2) أبو عبد الرحمن السلمي: عيوب النفس، تحقيق مجدى فتحى السيد. ط: 2، دار الصحابة للتراث بطنطا، مصر، 1993. ص ص 36 - 37.

(3) أبو بكر محمد الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق: محمود أمين النواوى، ط: 2، الكليات الأزهرية، القاهرة، 1980. ص 89.

المخادعات تكون في الظاهر من ظهور ما خرج عن العادة مع ركون المخدوع بها إليها واغترارهم بها، فيظنون أنها علامات الولاية والقرب وهو في الحقيقة خداع وطرد، ولو جاز أن يكون ما يفعله بأوليائه من الاختصاص كما يفعله بأعدائه من الاستدراج، لجاز أن يفعل بأنبيائه ما يفعل بأعدائه... وهذا لا يجوز أن يقال في الله عزّ وجلّ، ولو جاز أن يكون للأعداء أعلام الولاية وأمارات الاختصاص ويكون دلائل الولاية لا تدلّ عليها لم يقم للحقّ دليل البتة، وليست أعلام الولاية من جهة حِلية الظواهر وظهور ما خرج عن العادة لهم فقط، لكن أعلامها إنما تكون في السرائر بما يُحدث الله تعالى فيها مما يعلمه الله تعالى وما يجده في سرّه"[1].

"وكلّ وليّ من الأولياء ينال ما ينال من الكرامة بحسن اتّباعه لنبيّه صلّى اللّه عليه، فكيف يجوز أن يفضل التّابع على المتبوع، والمقتدي على المقتدَى بـه؟وإنّما يُعطى الأولياء رشاشةً ممّا يُعطى الأنبياء عليهم السّلام"[2]. "إنّ الأنبياء عليهم السّلام هذا حالهم على الدّوام (يُوحى إليهم بواسطة) يعني الإلهام والمناجاة والتلقّف من اللّه عزّ وجلّ بلا واسطة، والأولياء وقتا دون وقت. وللأنبياء عليهم السّلام الرّسالة والنبوّة ووحيٌ بنزول جبريل عليه السّلام، وليس للأولياء ذلك... والولاية والصدّيقيّة مُنوّرةٌ بأنوار النبوّة، فلا تلحق النبوّة أبدًا، فكيف تفضُلُ عليها؟[3].

7 – الكرامة والولاية

استعملت كلمة "ولي" في معانٍ مختلفة، مأخوذة من معناها الأصليّ "الوليّ"، فاستعملت في الصّهر والحليف والمتولّي أمرك والصّديق. وقد نسبت في القرآن إلى اللّه تعالى على أنّه "وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا"[4]، وإلى الملائكة، والآلهة يتّخذونها من الأوثان، ثمّ يظنّون أنّ أولئك يُغنون عنهم شيئا، وإلى قوم اعتبروا خاصّة تحت عين

---

(1) أبو بكر الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوّف. ص 95 – 96.

(2) الطّوسي: اللّمع، مصدر سابق، ص 536.

(3) المصدر السابق، ص 537.

(4) سورة البقرة (2)، الآية: 257.

العناية الرّبانيّة[1]. ولو تدبّرنا تعريف القشيري للوليّ لتبيّن لنا أنّ المعنى البسيط للمفردة، ونعني به أن يكون "فعيلا مُبالغةً في الفاعل، كالعليم والقدير وغيره ويكون معناه من توالت طاعته من غير تخلّل معصية"[2] هو أسّ ما أورده القشيري وصدر عنه.

المهمّ في هذا التعريف هو أصالة ارتباط الولاية ارتباطا وثيقا بظاهرة الولاية والصلاح، فهي شرط أساسي للترقي في مراتبها، فإذا كان الصّوفيّة هم المختارون بين جماعة المسلمين، فإنّ الأولياء هم المختارون بين جماعة الصّوفيّة.

إنّ الولي عند الصوفية هو من تولاه الحقّ سبحانه وتعالى بظهور أسمائه وصفاته عليه علما وعينا وحالا، وآثره لذّةً وتصرفا، فلا يرى في نظره غير الفاعل الحقيق (الله تعالى)، وهو من تولاه الله بكثير مما تولى به النبـــي من حفظ وتوفيق وتمكين واستخلاف وتصريف، كما يعتقد الغلاة منهم أن للأولياء أربعة مقامات: منهم من يقوم في عالم مقام الأولياء، ومنهم من يقوم في عالم مقام الرسل، ومنهم من يقوم في عالم مقام أولي العزم، ومنهم من يقوم في عالم مقام أولي الاصطفاء، بل قالوا أيضا: أن مقام الولي فوق مقام النبوة، ونسب لأبـــي يزيد البسطامي قوله: "خضنا بحورا، وقف الأنبياء بسواحلها"، وقال أيضا: "أوتيتم اللقب وأوتينا مالم تؤتوه"، وقال بعضهم: "مقام النبوة في برزخ فويق الرسول ودون الولي، لأن مقام النبوة ينقطع بانقطاع الحياة الدنيا، بينما مقام الولي عندهم أبدا[3]. ولهذا تحديدا يرى بعض الصوفية حصول الكرامة شرطا لازما للولي ويتمثل هذا الرأي عند الشعراني القائل: "إن من شرط صحة بداية المريد في دخوله الطريق أن يمشي على الماء والهواء وتطوى له الأرض، ومن لم يقع له ذلك فليس له في مقام الإرادة قدم"[4].

---

(1) رينولد نيكلسون: الصّوفيّة في الإسلام، ترجمة وتعليق: نور الدّين شرّيبة، ط: 2، مكتبة الخانجي، القاهرة 2002. ص 119.

(2) القشيري: الرّسالة القشيريّة، مصدر سابق، ص 345.

(3) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، إشراف وتخطيط ومراجعة: مانع بن حمّاد الجهني، ط: 4، دار الندوة العالميّة للشّباب الإسلامي، 1420 هـــ. مجلّد: 2. ص 1173.

(4) ابن عطاء السّكندري: لطائف المنن، تحقيق: عبد الحليم محمود، ط: 2، دار المعارف، مصر 1999. ص 578.

ويرى بعضهم أن ظهور الكرامة دلالة على الولاية والصدق، لأن الكاذب لا تظهر عليه الكرامة، وذكر اللقاني على شرح جوهرة التوحيد أن: "من لم تظهر كرامته بعد موته كما كانت في حياته فليس بصادق"[1]. ومن هذا المبدأ تغلغل كثير من الدجالين بين جهّال الأتباع وادعوا الولاية والصدق وأظهروا لهم من المخاريق والحيل ما توهموا أنه كرامة. وذكر الإمام ابن كثير أن الأولياء هم الذين جمعوا بين الإيمان والتقوى، فكل من كان تقياً كان لله ولياً؛ ولهذا قال الإمام الشافعي: "إذا لم يكن العلماء أولياء فليس لله تعالى ولي"[2]. ولهذا تحديدا لطالما وُجد تحرّز من أن تلتبس الولاية بالنبوّة فتمّ التضييق عليها والإيصاء بكتمانها. فالكرامة عندهم ليست في خرق عوائد النفس وقطع مألوفها، ولا في خرق عوائد الطبيعة وقطع عقباتها، بل إن الصوفية يعتقدون أن الوقوف مع الكرامات يحجب عن الله، بل هو مدعاة للغرور، كما أن من مواقفهم أن الخوارق قد تتهيأ لمن لم يكمُلْ في مقام التصوّف. وفي هذا يقول الشيخ أبو عبد الله القرشي: "من لم يكن كارها لظهور الآيات وخوارق العادات منه، كراهية الخلق لظهور المعاصي، فهو في حقه حجاب، وسترها عليه رحمة، فإن من خرق عوائد نفسه لا يريد ظهور شيء من الآيات وخوارق العادات له، بل تكون نفسه عنده أقل وأحقر من ذلك، فإذا فني عن إرادته جملةً فكان له تحقق في رؤية نفسه بعين الحقارة والذلة، حصلت له أهلية ورود الألطاف، والتحقّق بمراتب الصدّيقين"[3].

إنّ ولاية الصّوفي إذن ولاية مشروطة لاتدلّ على أفضليته بالمرّة، لذا قال الإمام اليافعي: "لا يلزم أن يكون كل من له كرامة من الأولياء أفضل من كلّ من ليس له كرامة منهم، بل قد يكون بعض من ليس له كرامة منهم، أفضل من بعض

(1) إبراهيم اللقاني: جوهرة التوحيد، تحقيق وضبط: مروان حسن عبد الصالحين البجاوي، دار البصائر القاهرة 1430هـ/ 2009م. ص 153.

(2) تنظر إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، أبو الفداء عماد الدين: تفسير القرآن العظيم مجلّد: 1، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، ط: 2، دار طيبة للنشر والتوزيع، المملكة العربيّة السّعوديّة، 1999. مجلّد: 2، ص 438.

(3) عبد القادر عيسى: حقائق عن التصوف، ط: 1، المقطم للنشر والتوزيع، 1426هـ 2005م. ص 297.

من له كرامة؛ لأن الكرامة قد تكون تقويةً ليقين صاحبها، ودليلا على صدقه وعلى فضله لا على أفضليته، وإنما الأفضلية تكون بقوة اليقين، وكمال المعرفة بالله تعالى"[1]. وبهذا الاستتباع يخاف الكُمّل من وقوع الكرامات على أيديهم، ويزدادون بها وجلا وخوفا، لاحتمال أن تكون استدراجا"[2]. فالحقائق أسمى من أن تُريها الكرامات أو تدلّ عليها، وكذا معرفة اللّه التي وراء طور العقول ممّا لا تستقلّ العقول بإدراكها بطريق الفكر وترتيب المقدّمات وإنّما يُدرك بنور النبوّة والولاية"[3].

8 - خوارق الكرامات تتويج لخوارق الرّياضات

أورد ابن خلدون في مقدّمته حديثا دقيقا، ربط فيه تحقّق الخوارق عند الصّوفيّة برياضاتهم الروحية ومجاهداتهم الشاقة للبدن تحريرا للروح من سلطته وسجنه، يقول: "وأمّا المتصوفة فرياضتهم دينية... وإنما يقصدون جمع الهمة والإقبال على الله بالكلّية ليحصل لهم أذواق أهل العِرفان والتوحيد، ويزيدون في رياضتهم إلى الجمع والجوع التغذية بالذكر، فبها تتم وِجهتهم في هذه الرياضة. لأنه إذا نشأت النفس على الذّكر كانت أقرب إلى العرفان بالله، وإذا عُرّيت عن الذكر كانت شيطانية. وحصول ما يحصل من معرفة الغيب والتصرّف لهؤلاء المتصوفة إنما هو بالعَرَضِ، ولا يكون مقصوداً من أوّل الأمر، لأنّه إذا قصد ذلك كانت الوجهة فيه لغير الله، وإنما هي لقصد التصرّف والإطّلاع على الغيب، وأخْسِرْ بها صفقةً فإنّها في الحقيقة شِرِكٌ"[4]. ومنه يشير" ابن خلدون" إلى مسألة

---

(1) حقائق عن التصوف، عبد القادر عيسى، ص 300.

(2) عبد الوهاب الشعراني: اليواقيت والجواهر، (898-973هـ)، ط: 1، دار صادر، بيروت، 2003، مجلّد: 2، ص 353.

(3) محمد بن إسماعيل الصنعاني: الأنصاف في حقيقة الأولياء وما لهم من الكرامات والألطاف تحقيق: عبد الرزاق بن عبد المحسن بن حمد العبّاد البدر، ط: 1، دار ابن عفّان، الخُبر- المملكة العربيّة السّعوديّة، 2997. ص 68.

(4) عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، دراسة وتحقيق: علي عبد الواحد وافي، ط: 4، نهضة مصر للطباعة والنشر، 2006م. ص 105.

أخرى: وهي أن حدوث هذه الكرامات للأولياء إنّما هو على سبيل العَرَضِ أو الصدفة من دون تدخل لإرادة الولي في إحداث ذلك الخرق أو معرفة الغيب، أي انعدام مقصديّة الولي في الكرامة بل إن الكثير منهم يفرّ إذا حدث لهم شيء من ذلك ولا يحفل به، إذ أنه يريد الله تعالى لذاته لا لغرض آخر. وكانوا "يُسمّون ما يقع لهم من الغيب والحديث على الخواطر "فِراسَة" و"كُشوفا" وما يقع لهم من التَصَرفِ "كرامة"، وليس شيء من ذلك بنكير في حقّهم"[1].

وإنّا نعتقدُ أنّ التصوّف رياضة كلّه، رياضةٌ عمادُها التهذيبُ والتصفيةُ والتنقيةُ، فما من مصنّف إلاّ وكان هذا المبحث فصّه ونصُّهُ ومدارُهُ، سواءٌ أكان ذلك في مباحث فرعيّة مستقلّة أو أقوال وردت على ألسنة الصّوفيّة. وقد "حُكي عن سهل بن عبد اللّه أنّه كان يقول: من زهد في الدنيا أربعين يوما صادقا مخلصا في ذلك تظهر له الكرامات من اللّه عزّ وجلّ، ومن لم يظهر له ذلك قلّما عُدم في زهده من الصّدق والإخلاص، أو كلاما نحو ذلك. وعن الجنيد أنّه قال: "من يتكلّم في الكرامات ولا يكون له من ذلك شيءٌ مَثَله مثلُ من يمضغ التبن. قيل لسهل في الحكاية التي قبل هذه فيمن زهد في الدنيا أربعين يوما: كيف يكون ذلك؟ فقال: يأخذ ما يشاء من حيث شاء"[2]. ونراه هنا يفصّل في التسميات، حيث أن الكرامة ما وقع للأولياء من المتصوفة من تصرفات أو حوادث فعليّة خارقة للعادة. ليتأكد لنا أن الكرامة إنما هي في حقيقتها تجسد فعل الخرق المشروط بأن يكون على يد رجل صالح، لأن الخرق ممكن الوقوع على وجوه عدّة.

وذُكر عند سهل بن عبد الله التستري الكرامات، فقال: "وما الآيات وما الكرامات؟! أشياء تنقضي لوقتها، ولكن أكبر الكرامات أن تبدل خلقا مذموما من أخلاق نفسك بخلق محمود"[3]. وعليه، فإن الكرامة الحقيقة إنما هي في حصول الاستقامة والوصول إلى كمالها، من صحة الإيمان بالله عز وجل، واتباع ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم ظاهرا وباطنا، فالواجب على العبد أن لا يحرص

---

(1) المرجع السّابق، الصّفحة ذاتها.

(2) الطوسي: كتاب اللّمع، مصدر سابق، ص 390.

(3) المصدر السابق، ص 400.

إلا عليهما، ولا تكون له همة إلا في الوصول إليهما...، وأما الكرامة بمعنى خرق العادة فلا عبرة بها عند المحققين إذ قد تظهر على من لم تكتمل استقامته، أو كان مستدرجا في الطريق...

وإنّ المجاهدة والخلوة والذّكر يتبعها غالبا كشف حجاب الحسّ والاطّلاع على علم من أمر اللّه ليس لصاحب الحسّ إدراك شيء منها، والرّوح من تلك العوالم، وسبب هذا الكشف: أنّ الرّوح إذا رجع عن الحسّ الظاهر إلى الباطن ضعفت أحوال الحسّ وقويت أحوال الروح وغلب سلطانه وتجدّد نشوهُ، وأعان على ذلك الذّكر فإنه كالغذاء لتنمية الروح، ولا يزال في نمو وتزيد إلى أن يصير شهوداً بعد أن كان علماً، ويُكشف حجاب الحسّ، ويتم وجود النفس، والعلوم اللدنيّة، والفتح الإلهي، وتقرب ذاته في تحقق حقيقتها من الأفق الأعلى أفق الملائكة. وهذا الكشف كثيراً ما يعرض لأهل المجاهدة فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم وكذلك يدركون كثيراً من الواقعات قبل وقوعها"[1].

فبين الحسّ حجابا وعوالم الكُشوف أسرارا تتراوح المجاهدات والأذكار والخُلُوات والسّياحات بين الشّديد والخارق حتّى أنّ بعضها يصير بمثابة الكرامة لفرط قسوته وإغرابه. إنّه تناسبٌ عكسيّ واضحٌ فكلّما شفّ حجابُ الحسّ تكشّفت عوالم الرّوح، وكلّما ثقُل حجاب الحسّ تعتّمت العوالم وتكدّرت الأرواحُ وعَمِيَتْ. وإنّه الجزاء لا يكون إلاّ على كامل في ذاته وقصده، فهو يحتاج إلى التخليص من الشّوائب والإخلاص في القصد. فلا تظهر الكرامات وتنخرق العادات إلاّ بتحقّق هذا الشّرط. وبالجملة إذا جعل اللّه لأحد أحبابه مَظهر قدرته الكاملة، فإنّه يتصرّف في هَيولى العالم كيف شاء-وفي الحقيقة ذلك التصرّف والقدرة للّه الواحد القهّار- فلا يكون منه[2].

بهذا الاستتباع تصير الكرامة عندهم خرقا لعوائد النفس وقطعا لمألوفها، لا خرقا لعوائد الطبيعة وقطعا لعقباتها، بل إن الصوفية يعتقدون أن الوقوف مع

(1) صديق بن حسين القنوجي: أبجد العلوم، الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، تحقيق عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978، ج: 2، ص 157.

(2) الجامي: نفحات الأنس، ص 56.

الكرامات يحجب عن الله، بل هو مدعاة للغرور، كما أن من مواقفهم أن الخوارق قد تتهيأ لمن لم يكمل في مقام التصوف. وفي هذا يقول الشيخ أبو عبد الله القرشي: "من لم يكن كارها لظهور الآيات وخوارق العادات منه، كراهية الخلق لظهور المعاصي، فهو في حقه حجاب، وسترها عليه رحمة، فإن من خرق عوائد نفسه لا يريد ظهور شيء من الآيات وخوارق العادات له، بل تكون نفسه عنده أقل وأحقر من ذلك، فإذا فني عن إرادته جملة فكان له تحقق في رؤية نفسه بعين الحقارة والذلة، حصلت له أهلية وورود الألطاف، والتحقّق بمراتب الصديقين"[1].

الأمر إذن معقود بطلب الاستقامة لا الكرامة، لأنّ طلب الكرامة هو ما تهواه النّفوس وتهفو إليه، أمّا الاستقامة فهي الأمارة على صحّة الإيمان ونقاوته. وقد يرد الشّوق إلى الكرامات في سياق التشبّه بالسّلف الصّالح والأنبياء المتقدّمين فيكون الانتظار بديلا عن العمل، بل ويكون غياب الكرامة سببا في ضيق الوليّ وانكسار قلبه. بهذا يكون سبيل الصّادق هو مطالبة النّفس بالاستقامة بما هي كلّ الكرامة. ثمّ إذا حدثت كرامة فلا سبيل للإغترار بها، سواء أكانت حسّية أو معنويّة.

إنّ التحدّي بهذا الاعتبار هو المعيق لسلامة الكرامات إعاقَتَهُ لمراتب الكمال، كما أنّ خوارق الرّياضات ليست شرطا لازما لتحقّق الكرامات، وذلك لأنّ تحقّقها يجري بمشيئة إلهيّة شتّان أن يدرك كُنهها أحدٌ. ويؤكّد ابن عطاء على هذا المنحى معتبرا الكرامات ليست دليلا على كمال الولاية فيقول: "ربما رزق الكرامة من لم تكمل له الاستقامة"[2]، بل إنّه يستنكر صنيع من ينفق الوقت منتظرا وقوع الكرامات على يديه فيخرقُ العوائدَ وهو لم يَخرقْ عوائدَ نفسه بعدُ. أما شمس الدين الرازي فيعرّف الكرامات في كتابه "حدائق الحقائق" كما يلي: "كرامات الأولياء: من يُكرمهم اللّه تعالى به من الأمور الخارقة للعادة. ووقوع الكرامات جائزٌ عند

(1) حقائق عن التصوف: عبد القادر عيسى، المقطم للنشر والتوزيع، ط: 1426هـ-2005م، ص 297.

(2) حكم ابن عطاء اللّه، شرح العارف باللّه الشيخ أحمد زروق، تحقيق: عبد الحليم محمود، مؤسّسة دار الشعب، القاهرة، 1985. ص 181.

جمهور أهل العلم والمعرفة، وفائدا معرفة الولي الصادق، من المدّعي الكاذب، بتعريف الله تعالى. قال عثمان بن عفان: "من كانت له سريرة صالحة أو سيئة أظهر الله تعالى عليه منها رداء يُعرف به"[1]. وهنا الإشارة إلى الدور الذي تلعبه الكرامة، إذ أنّها إكرام من الله لعبده، وبفضلها يُعرف حاله وصلاحه بين الناس. أما ابن عطاء الله فكان موقفه من الكرامة واضحا وجليا، إذ يقول في حكمه: "ليس كلّ من ثبت تخْصيصُه كمُل تخْليصَه"[2]. ويشرحها "أحمد رزوق الفاسي" بقوله: أي ليس كل من ثبت تخصيصهُ بالخوارق والكرامات، كَمُلَ تخليصُه من العلل والآفات، والتخصيص هنا بمعنى التمحيص أو الامتحان، ذلك أن الناس عند ظهور الخوارق بين يديها ثلاثة مذاهب:

- **الأول**: رجل ظهرت عليه الكرامات، فكانت داعية إلى زيادة عمله وعلمه، وارتقاء حاله ومقامه، فكانت الكرامة هنا بمثابة الترقية والتربية له.
- **الثاني**: رجل ظهرت عليه الكرامات، فأدّت إلى كِبْره وإعجابه بنفسه وفخره بها، فكانت تلك الخوارق في حقّ صاحبها إهانة ومكرا واستدراجا.
- **الثالث**: رجل تظهر على يديه الكرامات، فتُفيد غيره على أحد الوجهين السابقين، أي أنها زيادة ونقص أو تكريم واستدراج لغيره وليس له[3].

الكرامة بهذا الاعتبار مِنّة غير مقصورة على الأولياء، فقد تظهر على غيره من النّاس، وهي إذا كانت له كان المراد منها تعريفه بقدرة الله وفرديته وإرادته الأزلية

---

(1) أبو عبد الله محمد بن أبـي بكر بن عبد القادر شمس الدين الرازي الحنفي: حدائق الحقائق، وضع حواشيه: ابراهيم شمس الدين، ط: 1، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان 2002 ص 163

(2) أحمد رزوق الفاسي: شرح الحكم العطائية، أو مفتاح الإفادة لذوي العقول والهمم على معاني ألفاظ كتاب الحكم، تحقيق: مصطفى مرزوقي، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة - الجزائر، ص 169.

(3) المصدر السابق، ص 169.

الخارقة، وترسيخ يقينه في قلب الولي... وإذا كانت لغيره فهي امتحان واختبار وتمحيص لما في قلوبهم، وإشهادٌ لهم بصحّة طريق ذلك الولي الذي ظهرت على يديه الكرامة عندها:

- إن كان جاحداً لولايته يرجع عن موقفه ويتوب، ويعترف له بالولاية.
- وإن كان كافرًا يعود إلى الإيمان بقدرة الله عزّ وجّل.

وأعظم ما في الكرامات: الفهم عن الله تعالى، والرضا بقضاء الله وترك التدبير والاختيار مع الله، وأن يقيم العبد حيث أقامه الله، وتحدث الكرامة الحسية إذا طلبها العبد من الله أو لم يطلبها لثلاثة أسباب:

- إنهاضه للعمل حين حصول فترة أو غفلة.
- اختبار له من الله، هل يقف مع الكرامة فيحجب، أو يأنف منها لما فيها من غرور فيقرُبُ؟
- زيادة يقين الولي أو لزيادة يقين الغير لينتفع به.

والمعلوم عند أهل الحق من الصوفية أن الكرامة المعنوية هي أهم الكرامات وأرفعها، وأما الكرامة الحسية فلا يطلبها المتمكنون ولا يلتفتون إليها، إذ قد تظهر على يد من لن تكمل استقامته، وهي حينئذ عندهم ليست بكرامة وإنما هي استدراج.

وتجدر الإشارة إلى أن أحد أهمّ نقاط التقاء التصوف والكرامة مسألة الولاية؛ فالولاية هي النموذج الذي يسعى إليه الصوفي، على اعتبار أنها تمثل غاية القرب من الله[1]، فهي "مرتبةٌ من مراتب القرب الإلهي، يتولّى فيها الحق، من حيث أسماؤُه الحسنى... فالوليّ يخصّ الحقّ هنا وينتسب إليه... وهذه النسبة الخاصة للحق لا تُكتسب مطلقًا، وإنما هي: تعيين إلهي.[2] وبسبب دلالتها على القرب الإلهي

---

(1) ترى سعاد الحكيم أنه "مع ظهور السلوك الصوفي والتسليك بعد القرن الثالث الهجري، أخذت الولاية أهمية خاصة من حيث أضحت الهدف المعلن، وغير المعلن، لسلوك السالكين".
المعجم الصوفي، ص 1233.
(2) المرجع السابق، ص 1234.

حازت الولاية مكانة أساسية في التصوف. وهذا سبب مهم لارتباط التصوف بالكرامات؛ ذلك أن معظم الصوفية يقر بالكرامات للأولياء، فإن كان ثمة خِلاف في حصولها للصالحين من غير الأولياء، فلا خلاف في إثباتها للأولياء. وبالاستناد إلى القشيري فإن القول "بجواز ظهورها على الأولياء واجب، وعلى جمهور أهل المعرفة، ولكثرة ما تواترت بأجناسها الأخبار والحكايات صار العلم بكونها وظهورها على الأولياء في الجملة علمًا قويًا انتفت عنه الشكوك"[1] ولعلّ هذا يفسر كثرة وُرود الكرامات في سِيَر المتصوفة وتراجمهم.

بديهيّ أنّ أغلب الصّوفيّة كانوا من عامّة النّاس وسوادهم، مما يعني أنهم أقرب إلى روح المجتمع ومشاكله وصوت الشريحة الواسعة منه، ولهذا تحديدا اكتسبت الكرامة بساطةً كبيرةً من حيثُ مضمونُها حدثيًا وبناؤُها سرديًا. وقد عملت الأخيلة النّاقلة أو المستقبلة -على حدّ سواء-على تغذيتها وتضخيمها بما أسهم في تجميلها والتحبيب في سماعها، بما يمكن استشفاف الكثير من الوظائف اللّغويّة من مثل الوظيفة الإخباريّة والانفعاليّة والطّلبيّة والمرجعيّة... وهي إلى ذلك كلّه تعلّقٌ بمعاني البطولة والفتوّة وقدرتهما على الفعل وتجاوز بؤس الواقع، ولهذا تحديدا جسّدت الكرامات مغامرات أبطال خارقين امتزج فيها الخياليّ بالواقعيّ بما حرّك عواطف المتقبّلين وشحونهم، الهدف هو إثارة عجب القارئ أو دهشته ذاك الذي يتوق إلى تفاصيل خرافيّة مدهشة بأسلوب قصصيّ منمّق حافل بالمبالغات استخدمه القصّاصون للتسلية في مرحلة أولى وللاعتبار في مرحلة ثانية.

إنّه تلطّف في صوغ الأخبار الصّوفيّة وكراماتهم قصصًا فصُّها حدثُ الكرامة حدثًا متفجّرا لا محالة أمّا حيثيات هذا الصّوغ فموكول إلى أخيلة الرُّوّاة والكتّاب كُلّ يضفي مسحته على القصّة لدوافع عديدة لا يطالها الحصر، بعضها وجدانيّ وبعضها إيمانيّ وبعضها سياسيّ... إنّ قصّة الكرامة إذن منسوج حدث ومجموع أهواء متضافرة تتراوح بين البداهة والتقصّد.

---

(1) أبو القاسم عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، ص 355. وعن العلاقة بين الكرامة والولاية ينظر: المعجم الصوفي، ص 961-970.

وهذا ما يجعل انتشار الكرامات في المجتمع أشبه بانتشار النار في الهشيم، ولعل هذا، أيضًا، هو السبب نفسه الذي يدفع إلى الاعتقاد بوجود زيادات في الكرامات، مما أفرزته المخيلة الشعبية، وخاصة إذا علمنا أن انتقال الكرامات كان يأخذ طابعًا شفويًّا يتناقله المريدون ثم العامة خاليًا من أي قيود، حتى من صاحب الكرامة نفسه لأن الأولياء مأمورون بكتم الكرامات وعدم إفشائها[1]. ولذلك كانوا يأمرون مريديهم بحفظها عليهم إلى ما بعد مماتهم وعندما ينتقل الولي إلى جوار ربه يزول سبب الكتمان ويبدأ المريدون بإشاعة ما عرفوه عن وليهم من كرامات. فإن شاب هذه الكرامة بعض زيادة أو نقص فبسبب غياب من تُنسب إليه. وبهذا المعنى يمكن القول: إن الكرامة تبدأ فردية بتعبيرها عن فرد بعينه وتنتهي جماعية حين تصبح صوت شريحةٍ عريضةٍ من المجتمع. وحينها تتلوّن بتلوّن أطيافه وأذواقه فتكون مرآة ينعكسُ عليها الظّرف والفكَهُ والتقديس والتحميق والحيل والألاعيب... ينصاغ ذلك كلّه ليُحلّي مجالس السّمر ويُحبّب السمّار في القصّاصين.

9 – قصّة الكرامة واشكالية التأويل

نصدُرُ في مبحثنا هذا عن الفرضيتين التّاليتين:

- إنّ قصّة الكرامة هي نصّ تمّ تثبيته بواسطة الكتابة، هذا التثبيت /التقييد هو الذي ضَمِنَ أدبيتها وتخييلها، وهي لذلك ذات وجهين /تحوّلين: التحوّل الأوّل: من التحقّق حَدَثيًا إلى التحقّق قصصيًا. التحوّل الثاني: من السّياق المضيّق إلى السّياق العام. وبالتّالي فإنّ كتابة الكرامة لاحقة على وقوعها وهي خطاب خاصّ يصوغه الكاتب بُغية تثبيتها عبر رسم تمفصلاتها حدثيا ودلاليا ورمزيا... ضمانا لديمومتها.
- يمر متقبل نصّ الكرامة بمراحل ثلاث تتلازم تلازما شرطيا، وتتمحض كل واحدة منها لمقصد مخصوص. لذلك، يعسر أن نتصور تقبلا يتم دفعة واحدة. إنما هو يكون بحسب مستويات يحددها مطلب القارئ في

---

(1) عن ضرورة كتم الكرامات ينظر: اللمع، ص 395. الرسالة القشيرية، ص 353-354، وللمزيد تنظر: المعجم الصوفي، مادة "الكرامة"، ص 969. الهامش: 4.

كل لحظة من لحظات القراءة تحقيقا للفهم.

وعلى هذا الأساس ينقسم التقبل إلى لحظتين متزامنتين ليس الفصل بينها إلا من قبيل الإيضاح المنهجي:

- لحظة التقبل الذوقي، وفيها يستشعر القارئ جمالية نصّ الكرامة منذ الوهلة الأولى.
- لحظة التأويل الاسترجاعي، وفيها يتم استجلاء المعنى انطلاقا من المبنى واستجلاء الفروق بين الحدث المتفجّر في الكرامة ومدى مباينته لغيره من الأحداث درجةً وتخييلا.

لا يمكن أن نواجه تلك المباحث السرديّة الشّائكة في قصص الكرامات الصّوفيّة إلا بالقراءة بما هي إنجاز يتمّم إنجاز القصص ويعطيها تحققها الفعلي. أو لنقل إن الفعل الإبداعي في قصّة الكرامة لحظة غير مكتملة تفترض عملية القراءة كتلازم جدلي، وهذان الفعلان المرتبطان فاعلان مختلفان، هما المؤلف والقارئ. وهذا معناه أن القراءة عديلة الكتابة في إنتاج النص وتفعيله، بل إن القراءة أو القراءات يمكنها مع تعاقب الأزمنة وتراكم الثقافات أن تحقق المزيد في الإنتاجية النصية لأنها تُشرك معرفة القارئ أو القراء بمعرفة الكاتب فتخصب العمل بطريقة ديناميكية ومتجددة، ومن ثم فهي تتجاوز ما تجود به قصّة الكرامة لتلاحق ما يندس بين ثناياها وعبر فضاءاتها.

فلا مجال لفهم قصّة الكرامة وتأويلها ما لم تسبقه قراءة ذوقية تنبّهنا إلى مواطن الخلق الأسلوبـــي والتجاوز الحَدَثيّ. فإذا كانت القراءة الأسلوبية تعتبر النص نقطة وصول، فإن القراءة التأويلية تعتبر التفكيك الأسلوبـــي نقطة انطلاق. وإن التقبّل المباشر الأول هو الذي يهم طالب التأويل، فالفهم مادة خام للتصرف. فلا وجود لدلالة معطاة بصفة أولية. إنما الدلالة يمهد لها التقبّل الذوقي الانطباعي، فهو أرضية سانحة للفهم وحائلة دون تخطي مقصد المنشئ مهما اختلفت دروب القراءة. وضروريّ – استكمالا للفائدة المنهجية – أن نميّز بين الفهم الضمنيّ الذي تنطوي عليه القراءة الانطباعية لقصّة الكرامة، وبين الفهم المدرك الصريح الذي هو لحظة مستقلة بذاتها، ترد في المرتبة الثالثة ضمن استراتيجية التقبّل العامة.

وهكذا فكلّما كانت قصّة الكرامة موغلة في التخييل والتعجيب، أغزر خيالا وخروقا، تضاعفت المتعة المستحصلة منها، أمّا إذا كانت قريبة من الطّبيعة المألوفة والتشويق فيها باهت، يتمّ الضّجر من الحدث ومن فعل الوليّ فيه. لذا فإنّا نعدّ قصص الكرامات من أكثر المسرودات ذيوعا واستقطابا للاهتمام، لا لغرابتها وخيالها الجامح فحسب، بل لأنّ النقصان فيها قادر على التّمام والقلّة قريبة من الكثرة والبعيد قريبٌ والإرادةُ نافذة والمشيئة أمرٌ... فالعطش ينقلب ارتواءً والجوع امتلاءً والبعد قربًا وتتعاظم الهمم حتّى تصغر أمامها العظائمُ، وفي خضّم ذلك ينشأ الفكه تلذّذا أملا باذخا للتّعساء.

وتعلّمنا نصوص الكرامات أنّها ليست من طبيعة حَدَثِيّة واحدة كما أنّها ليست من طبيعة واحدة من حيث تشكيلها اللّغويّ، فمنها ما يرد عقب سؤال، ومنها ما يرد عقب ضرورة/ أزمة، ومنها ما يرد مُصادفةً خُلوا من كلّ انتظار ومنها ما يرد تحدّيا صرفا ومنه ما يرد تحدّيا مقرونا برعونة...

من هنا فإنّه على الرغم من أنّ التّمييز بين التقديس والتحميق هو المسار الذي استخدمناه لإثبات صحّة فكرتنا، فإنّ المقدّس يظل في الحقيقة هو المفهوم الحاسم في هذا التّمييز؛ وبمعنى آخر، إن مفهوم المقدّس هو ما يجعل التّمييز بين المقدّس والمُحمّق قويّا في إطار تدبّر قصص الكرامات، وهو في ذات الآن ما يُدخل على قصّة الكرامة الارتباكَ لاسيما حين تمّ انتزاعها من السّياق العامّ الذي تمّ تداولها فيه، فيُهْدَرُ السّياق الميتافيزيقيّ المتعالي الذي انبنت عليه.

ورغم كل الصعوبات التي تثيرها القضايا الصّوفيّة المرتبطة بالمعنى حقيقةً ومجازًا – وربما بسبب كل هذه الصعوبات –فإن متدبّرها لا يستطيع التخلص من المعنى ولا تجنب الخوض فيه، فالحدث المتفجّر موجود في حدود أنه يحيل على بناء كون دلالي ما، والممارسات الصّوفيّة هي في ذاتها منهل خصب لأفانين الإدراك والقراءة والتأويل.

إن الخلاصة المباشرة لهذه المسلمة أن تعاملنا مع التجربة الرّوحيّة للصّوفي يتم من خلال وسائط محسوسة، فلا وجود للمعنى إلا من خلال استثماره في وقائع مادية قابلة للإدراك والمعاينة، قد يتعلق الأمر بالكرامة المكتوبة أو الشفهية.

ولّما كانت نصوص الكرامات نصوصا مُبعَدَةً مبخوسة أدبيتها فقد عدّت مجرّد نصوص قصيرة خرافيّة ذات منحى دينيّ متهومٍ بل مقدوحٍ فيه. وإنّه متى تدبّرنا هذه النّصوص من حيث أدبيتها ألفيناها على تداخل واضح مع أساليب القصّ القديم من مثل السّير والخرافات والأساطير من شأنها إقحام المتقبّلين في عوالم تخييليّة ثريّة انصاغت من قبل بعوالم تخييليّة أيضًا، وبالتّالي صرنا بين تخييلين: تخييل الرّاوي وتخييل المتقبّل. ومن هنا تحديدا تتفرّع إشكالات جمّة في قراءة قصص الكرامات وتأويلها، على اختلاف مواضيعها، فتتمحور حول قضيتين مركزيتين: تتعلق الأولى بطبيعة المعنى وطبيعة نص الكرامة، وتتعلق الثانية بمسألة فهمه وإدراكه وتأويله، ومن ثم بإشكالية الذاتية والموضوعية سواءً في تحقيق معناه أو موضوعه الجمالي. لاسيما أنّ للكثير من الكرامات وجودا متحقّقا وملموسا، وبالتالي يمكن للذات أن تدركها كما هي دون أن تكون انعكاساً لأفعال الفهم أو نتيجة لها. وهنا نتبيّن ضربين من الكرامات:

- الأولى تتمّ معاينتها جَهَارا كأن يكون راويها ملازما للوليّ أو أحد مريديه، فتنصاغُ الكرامةُ نصّا متضمّنا تأويلا له وتجربة ذاتيّة للوليّ وتجربة ذاتيّة للرّاوي المعاين، أو لنقلْ نحصل على الكرامة نصّا يتقاطع فيه الخطاب مع الأنا والآخر.
- أمّا الثّانية، فتتمّ صياغتها في النصّ عبر خطاطات/بياضات فتنهض الذات القارئة أو المؤولة ببنائها وتركيبها من خلال المعطيات النصية، وبالتّالي ليست الكرامة معطى قبليّا محدداً بأي حال من الأحوال داخل النصّ بل هو ناتج جوهري مرتهنٌ بتدخل الذات التي تنجزه.

وفي هذه الحالة، ما هي حدود تدخل الذات ومشاركتها في بناء المعنى، وما هي القواعد الضرورية التي تمنعنا من إسقاط مقاصدنا الذاتية على النص فتعصمنا بذلك من سوء الفهم؟ وما هي قيود التأويل وحدوده؟ وما هي طبيعة هذه التوجيهات النصية التي تتحكم في تدخلات القارئ وتراقبها وتمنحها الوجهة "الصحيحة". في ضوء ذلك، يمكن القول إن معاني قصّة الكرامة ليست محايثة لها حصرا ولا منبثقة من مادتها قطعا، إنها وليد ما تضيفه الممارسة الإنسانية إلى ما

يشكل المظهر الطبيعي للواقعة. وبعبارة أخرى، فإن الشيء لا يدل من خلال كيانه الخاص، كما لا يحيل على أي شيء آخر سوى ذاته: وهذا يعني القول بأن التعرف على الكرامة شيء والتدليل عليها شيء آخر.

الباب الثاني

الكرامة قصّة مسرودة

قال ابن قتيبة: إنهم (القصّاص) يُميلون وجوه العوام إليهم ويستدرّون ما عندهم من المناكير والغرائب من الأحاديث، ومن شأن العوام ملازمة القاصّ ما دام يأتي بالعجائب الخارجة عن نظر العقول.

ابن الجوزي: كتاب القُصّاص والمذكّرين. ص 90.

المقدّمة:

تاريخيا بدأت ظاهرة القصص الدّيني مبكرا جدّا، ورافق ظهورها إنكار شديد من قبل الصّحابة والتّابعين. وقد فرّق بعضهم بين القصص والتذكير والوعظ، فذهبوا إلى أنّ القصص إن كان بواقعه قد انحرف بعض الانحراف، فإنّ التذكير والوعظ بقيا في مستوى أرفع، وهما ضروريان لا يجوز أن يخلو المجتمع منهما. وحاول هؤلاء المذكّرون أن يتجنّبوا عيوب القصّاص ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا، غير أنّ القصّاص كانوا ذوي نفوذ كبير في أوساط العامّة، وقد لاقى كلامهم رواجا عند الدهماء، وكان أشدّ استهواء لهم من كلام العلماء الذي يغلب عليه التجريد والتعمّق وجفاف البحث العلمي[1]. وعلى ذلك كانت القصّة من أشدّ الأساليب تأثيرا في النّاس، وإذا أحسن القاصّ اختيارها وأجاد طريقة عرضها، بلغ من مراده أكثر ما يريد، فهي سلاح فعّال، وأداة ممتعة مفيدة.

غير أنّ أغلب الدراسات التي اهتمت بالسرد العربـــي نجدها اهتمت بصورة أساسية بالسرد الشعبـــي، في المقام الأول، إلى جانب السرد المنتمي إلى الثقافة العالمة، في مستوى ثان ويبدو ذلك بجلاء في كون المقامات والليالي حظيتا معًا بدراسات كثيرة كما أن الأخبار والحكايات ذات الطابع العجائبـــي استقطبت اهتمام الدارسين والباحثين، ويمكن تقديم نماذج لذلك من خلال أعمال باحثين من أمثال محمود طرشونة حول المهمشين والمقامات[2]، وعبد الفتاح كيليطو حول

(1) الحافظ العراقي زين الدين أبـــي الفضل عبد الرّحيم بن الحُسين: الباعث على الخلاص من حوادث القصّاص، تقديم وتحقيق: محمّد بن لطفي الصبّاغ، ط: 1، دار الورّاق للنشر والتوزيع، الرّياض- المملكة العربية السّعوديّة، ودار النيبرين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق. 2001.، ص 13.

(2) Tarchuna Mahmoud: Les Marginaux dans les Récits Picaresques arabes et espagnols, Publications de l'Université de Tunis. 1982.

المقامات[1]، وفدوى مالطي دوجلاس[2] وعبد الله إبراهيم[3] ومحمد رجب النجار حول حكايات الشطار والعيارين والسير والملاحم[4]، ونبيلة إبراهيم حول سيرة الأميرة ذات الهمة[5]، ومحمد القاضي حول الخبر في الثقافة العربية[6]. يجمع بين مختلف هذه الدراسات، على ما بينها من اختلافات، هاجس تناول السرد العربـــي من زاوية تراعي خصوصية السرد من جهة، ومقاربته بالاعتماد على الجوانب الشكلية والدلالية، لذلك نجدها تعتمد بصورة كبيرة على محاولة تحليل المتن السردي العربـــي بدون الهواجس التي كانت تتحكم في رؤية الذين اهتموا بالقصص العربـــي في المرحلة السابقة. كما أن قراءاتهم، وهي تستند إلى الأدبيات البنيوية في تحليل السرد، كانت تعنى عناية خاصة بالكشف عن التقنيات والإجراءات التي استعملها الراوي العربـــي في تقديم عوالمه الحكائية والسردية، مع طرح بعض القضايا التي تتصل تارة بالأنواع السردية، أو محاولة تقديم تاريخ للسرد العربـــي.

1 - في الأدب الصوفي

للصوفية على اختلاف طبقاتهم وحقبهم التّاريخيّة وأحوالهم ومقاماتهم مجال واسع في النثر والشعر، وباع طويل في كلّ أغراض الأدب، ومنـــزلة عالية في تحديد معاني الأدب وأخيلته وأساليبه. فأدبهم -منظومه ومنثوره- باب واسع المدى

---

(1) عبد الفتاح كيليطو: المقامات: السّرد والأنساق الثقافيّة، ترجمة: عبد الكريم الشرقاوي، دار توبقال، الدّار البيضاء، 2001.

(2) فدوى مالطي دوجلاس: بناء النصّ التراثي: دراسات في الأدب والتّراجم، دار الشؤون الثقافيّة العامّة، بغداد (د-ت).

(3) عبد اللّه إبراهيم: السرديّة العربيّة، بحث في البنية السرديّة للموروث الحكائيّ العربيّ، ط: 1، المركز الثقافي العربـــي، بيروت 1992.

(4) محمّد رجب النجّار: التراث القصصي في الأدب العربـــي، ط: 1، منشورات دار السّلاسل، 1995.

(5) نبيلة إبراهيم: سيرة الأمير ذات الهمّة، دراسة مقارنة، دار النهضة العربيّة (د-ت).

(6) محمد القاضي: الخبر في الأدب العربـــي: دراسة في السرديّة العربيّة، ط: 1، كلّية الآداب بمنّوبة -تونس، ودار الغرب الإسلامي-بيروت- 1999.

فسيح الأرجاء، وهو خلاصة تعبيريّة عن تجربة إيمانيّة خاصّة، منه الشعر والنثر والحكمة والنصيحة والموعظة والعبرة... وقد تناولوا الكثير من دقائق الحكمة والتجربة والفكر والمعاني والأخيلة وأعمق المشاعر والانفعالات والمواجيد حبّا إلهيًا ومناجات وضراعات...

وبديهيّ أنّه ما كان وجداً صوفياً خالصاً بل تخلله التنظير والتحليل والتعليل مما أكسب أساليبهم التواءً ومعانيهم غموضا، فضلاً عن ابتكار مصطلحات صوفية كثيرة شكلت معجماً خاصاً بهم. ومن خلال ذلك تبلورت مذاهب فكرية لدى الصّوفيّة كالحلول في مدرسة الحلاج (ت 309هـ) ووحدة الشهود للنفري (ت 354هـ) والأنسنة والتأليه في شطحات أبي يزيد البسطامي في المنام (ت 261هـ) والإشراق في مدرسة السهروردي (ت 587هـ) ووحدة الوجود في مدرسة ابن عربي (ت 638هـ).

والنثر الصوفي بابه واسع جدّا، وهو موصول بالأدب العربيّ لا محالة، غنم من الموروث الفلسفي والأدبيّ حينا، ومن الثقافات الدّخيلة والمترجمة إلى العربيّة حينا آخر. فذو النون المصري مثلا كان ذا ثقافة واسعة وإلمام بالفلسفة اليونانيّة، الأفلاطونيّة الحديثة تحديدا. وأبو العتاهية على علم بفلسفة اليونان[1]، والحلاّج عارف بالكيمياء والطبّ معرفته بالمسيحيّة واليهوديّة[2].

ولهم من الرّمزيّة ما ليس لغيرهم، رمزية في المذهب والأسلوب والمعاني والأخيلة ممّا لا تصل إليها روائع الاستعارة والكناية والتمثيل والتشبيه، وممّا يحارُ فيه الفهم والعقل والوهم والخيال، ومذهبهم هو الغموض، ولهم اصطلاحات تقوم مقام اللّغة، نقرأ الكثير منها في اللّمع للطوسي، والرّسالة القشيريّة والفتوحات المكيّة لابن عربي والحكم لابن عطاء اللّه وقوت القلوب لأبي طالب المكي، وغيرها جمّ كثير[3].

(1) أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، تحقيق: سمير جابر، ط: 1، دار الفكر، بيروت، (د-ت). مجلد: 2، ص 29.

(2) ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب، مجلّد: 2، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط: 1، دار الكتب العلميّة، بيروت 1998. ج: 2، ص 255.

(3) محمّد عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي، ط: 1، دار غريب، القاهرة(د-ت). ص 67.

وقدعلّل زكيّ مبارك سرّ إهمال الأدب الصوفي بأنّ الصوفية كانوا قد انحازوا جانبا عن صحبة الأدباء، وأنّ الأدباء قد أقبلوا على الصّور الحسّية إقبالا شغلهم عن الأدب الذي تسابقوا فيه، بمجال التشبيب والوصف والحماسة والعتاب. ولو أمعن نقّاد الأدب والبلاغة في آداب الصّوفية، لأخذوا منه شواهد في التشبيهات والمجازات، ولرأوْا فيه كلمات متخيّرة تصلح نماذج لإصابة المعنى والغرض[1].

- في الكرامة مسرودةً صوفيّةً:

السّرد قديم قدم الإنسان، فقد مارسه بصور متعدّدة فانتهى إلينا تراثا ضخما لم يتبلور بعد بالشّكل الملائم. وإذا ما حاولنا تعريفه تبيّن لنا أنّه نقل الفعل القابل للحكي من الغياب إلى الحضور، وجعله قابلا للتّداول، سواء أكان هذا الفعل واقعيًا أو تخييليًا، وسواء أتمّ التداول مشفاهة أو كتابة، ولو نظرنا في تاريخ الإنسان العربيّ وموقعه الجغرافي منذ القدم بين حضارات مختلفة، لظهر لنا فعلا أنّ الحضارة العربيّة لا يمكنها أن تقوم فقط على الشّعر، ولكن على السّرد أيضًا. ونريد أن نغامر لنقول إنّها قامت، وبصورة أعمّ على السّرد، فهو ديوان آخر للعرب(ولنتذكّر الأسمار والمجالس)، بل وهنا يمكن أن أجلي مبالغتي، وأقول إنّه أهمّ ديوان وأضخمه، ولاسيما عندما نتبيّن أنّ جزءًا أساسيًا من الشّعر العربـــي ينهض على دعائم سرديّة.

يفضي بنا هذا القول إلى استحضار رؤية "بارت" لمفهوم السرد فهو يتجاوز "الحدود البنيوية إلى مجالات ترتبط بالحياة التي يستمد منها السرد وجوده، وبالتالي فإنّ هذا التصور يخرق عالم السرد، ويمتد إلى أنساق ثقافية مختلفة، تُلزمنا بتطوير مناهجنا في التحليل، ونوسعها إلى دور القارئ لأن السرد عبارة عن قول ينتمي إلى لغة تتوقع اللغة التي تصفها"[2]. وقد حذا وايت عام 1981، حذو بارت حينما

---

(1) زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج: 2، ط: 1، دار الكتب والوثائق القوميّة، القاهرة، 2009. ج: 2، ص 113.

(2) يوسف الأطرش: الخطاب السردي ومكوناته من منظور رولان بارت، مقال ضمن مجلة السرديات، مجلة تصدرها جامعة منتوري، قسنطينة، العدد: 1. جانفي 2004، ص 176

أكد أنّ تجديد اهتمامنا بأمر السرد يعني أن تدعو إلى التفكير في طبيعة الثقافة، وربما في الطبيعة البشرية نفسها"[1]. فالنص السردي، مهما كان النوع الذي ينتمي إليه (أسطورة، قصة، رواية...) ينطوي على أفقين "أفق التجربة، وهو أفق يتجه نحو الماضي، ولابد أن يكتسب صياغة تصويرية معينة، تنقل تتابع الأحداث إلى نظام زمني فعلي، وأفق التوقع، وهو الأفق المستقبل الذي يهرب به النص السردي، بمقتضى تقاليد النوع نفسه، أحلامه وتصوراته، ويوكل المتقبّل أو القارئ مهمة تأويلها. وبالتالي فالنص لا ينقل الواقع الفعلي مباشرة، بل إنه ينقله بحسب مقتضيات سردية توجهها أعراف النوع"[2]. وهذا تحديدا ما يجعل النصّ الحكائيّ المسرود يستوجب مهارات معيّنة في القصّ والنّقل. هي جميعها مشقّات كأداء أنبتت السّرد الصّوفي وصاغت آلياته، فتجلّت الكرامة فنّا من أفانين القول فتتلوّن بمقتضاه الكرامة بحسب ساردها، وبالتّالي فالسّرد ما هو إلاّ "الطريقة التي يختارها الرّاوي والقاصّ أو حتى المبدع الشعبـــي الحاكي ليقدم الحدث إلى المتقبّل"[3].

وإذا كان البحث في نصّ معيّن كما تقتضي ذلك أيّة نظريّة للنصّ يتمّ من خلال جنس نصيّ خاصّ، فإنّ نظريّة التّفاعل النصيّ تُتيح إمكانيّة التّفاعل مع النصّ من جهة تفاعله مع نصوص أخرى من أجناس مختلفة، ظهرت في الفترة نفسها أو في فترات سابقة أو لاحقة. وبما أنّ عمليّة التّفاعل بين النّصوص ضروريّة، فلا مناص للباحث من الانكباب على إبراز مختلف مستويات التّفاعل النصيّ وأشكاله. وهذا العمل علاوة على كونه يسمح لنا بالنّظر إلى النصّ في ذاته، يُتيح لنا إمكانيّة النّظر إليه في مختلف علاقاته مع نصوص أخرى، ومع السّياق الاجتماعيّ والثّقافي الذي ظهر فيه.

---

(1) عبد الله إبراهيم: السردية العربية - بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربـــي- المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط: 2، 2000. ص 252

(2) بول ريكور: الوجود والزمان والسرد- فلسفة بول ريكور-، ترجمة وتقديم: سعيد الغانمي، تحرير: ديفيد وود، المركز الثقافي العربـــي، الدار البيضاء، ط: 1، 1999. ص ص 32 – 31.

(3) آمنة يوسف: تقنيات السرد - في النظرية والتطبيق-، ط: 1، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 1997، ص 29.

السرد فعل لا حدود له. يتّسع ليشمل مختلف الخطابات سواء أكانت أدبيّة أو غير أدبيّة، يُبدعه الإنسان أينما وُجد وحيثما كان، ويصرّح رولان بارت قائلا: "يمكن ان يُؤَدّى الحكي بواسطة اللّغة المستعملة شفاهيّة كانت أو كتابيّة، وبواسطة الصّورة، ثابتة أو متحرّكة، وبالحركة، وبواسطة الامتزاج المنظّم لكلّ هذه المواد. إنّه حاضر في الأسطورة والخرافة والأمثولة والحكاية والقصّة، والملحمة والتّاريخ والمأساة والدّراما والملهاة والإيماء واللّوحة المرسومة، وفي الزّجاج المُزوّق، والسّينما والأنشوطات، والمنوّعات والمحادثات..."[1]. إنّه سمة خارقة للأنساق الدّالة... بصرف النّظر عن العلامات أصواتا لغويّة أم غير لغويّة من قبيل الصّور والحركات والرّموز والمصطلحات، وإذا انثنينا إلى الأدب، ألفينا السّرديّة ماثلة في أجناس منه متعدّدة تتغيّر بتغيّر العصور والثّقافات. وقد عرف الأدب العربـــي منها الخبر والمقامة والرّسالة والخرافة والقصّة الشّعبيّة قديما، والأقصوصة والرّواية والمسرحيّة حديثا. ومعنى ذلك أنّ السّرديّة لم تعد ظاهرة آنيّة تفرزها العلامات التي تكوّنها فحسب، وإنّما هي إلى ذلك ظاهرة تاريخيّة[2].

بهذا الاستتباع تعتبر قصّة الكرامة احدى أشكال الأدب الصّوفي يُعبّر عن مجمل المفاهيم الصّوفيّة ما اتّصل منها بالوجود والوليّ والقدرة والفعل... وذلك في سياق سرديّ عماده التمثيل والمجاز والتخييل والإغراب والتعجيب... وهي كلّها وسائط تقديس أو تحميق تُحمّل القصّ وتُطْرِفُهُ. لذا فقد لاقت قصص الكرامات مُذْ وُجدت اهتمام العامّة والخاصّة وذلك لما تحمله من ملامح التّراث الشّعبيّ المدوّن حَمْلَها لملامح التّراث الشّعبيّ الشّفاهيّ، ناهيك وأنّ فنون النثر الصوفي قد عرفت منذ القرون الثلاثة الأولى تنوعا خصيبا تجلّى في المناجاة والحكم والمواعظ المتبادلة بين الشيوخ ومريدهم وخواطر المناجاة والتضرع، وحكايات الخوارق والكرامات والأخبار الصوفية وألوان التعبير عن المعارف الربانية والعلوم الدينية

---

(1) ***Roland*** **Barthes: Introduction à l'analyse structurale des récits in communications, n° 8, Paris,; 1966. p. 7.**

(2) محمّد القاضي: النصّ السردي ومسألة الدّلالة، ضمن: المعنى وتشكّله، أعمال الندوة الملتئمة بكلّيّة الآداب منوبة، في 17-18-19 نوفمبر 1999. منشورات كلّية الآداب منوبة، سلسلة الندوات المجلد: 18. 2003. الجزء الثاني، ص 663.

والأحوال القلبية والمقامات الروحية بأساليب يُتجاوز فيها المصطلح الفلسفي والتعبير الأدبـــي في محاولة للإحاطة بالمعاني الصوفية الغزيرة والعميقة وبجمال التجربة الصوفية التي تعبر عنها وعن فرادتها.

وقد ظهرت المسرودة الصوفية منذ القرن الهجري الأول على شكل مواعظ وحكم، ترقّت في القرن الثاني الهجري إلى قصص بما يحاكي أخلاق المجتمع، غير أنها أخذت بعدها الفلسفي وتنوعت أشكال التعبير فيها وصورها الفنية في القرن الثالث الهجري للدلالة على المعاني العميقة التي أرادها الصّوفيّة ترجمةً لأذواقهم في الحب الإلهي، وفي القرن الرابع الهجري تأثّر التصوف بعلم الكلام وبالنظر الفلسفي والجدل المنطقي، فلم تعد أحوال المتصوفين ومقاماتهم هي هاجسهم الأوّل.

وهناك "حقيقة هامة لابد للدارسين في حقول الآداب العربية والفلسفية من أن يعرفوها هي أن النقد القديم استثنى التراث الصوفي من الدراسات الفنية ولا تزال هذه النظرة سائدة حتى الآن إلا في القليل النادر، وجماع القول وصفوته، إنّ التصوف بما يحتويه من أدب: شعرُهُ ونثرُهُ، وما يزخر به من ابتهالات وأدعية ومدائح وتوجيهات ونصائح يعدّ بحقّ رافدا من روائد الثقافة الإسلامية في كل أبعادها، الدينية والفنية والأخلاقية والاجتماعية والإنسانية، وغيرها من القيم التي ترمي إلى بناء الإنسان.

ونحن في ذلك نصدر عن إقرار تامّ بأدبيّة قصص الكرامات وما تزخر به من خصائص سردية كثيرا ما غفل الدرس النقدى عنها محوّلا اهتمامه إلى المنتج الشعرى للصوفة من مثل ابن الفارض وابن عربي والنفرى والحلاج... وإن كنّا نرى أنّ هذا الاهتمام هو بدوره منقوصٌ لأنّ معايير المفاضلة والجودة كثيرا ما كانت تخشى الطعون التي وجّهت إلى صوفية كُثر وتخشى أن يكون التنويه بقصص كراماتهم مُستبطنا قبولا بمذاهبهم.

نشأت الكرامة وترعرعت في أوساط العامّة، بعيدا عن الحسّ النقديّ، فالكرامة في أغلب الأحيان من المرويات التي تتناقلها مجالس المريدين، ويرجع سبب نشأتها هذه إلى أنّ "الوليّ" يكتم الكرامة، وبالتّالي تُتناقلُ ويتمّ تسريبها بعيدا عنه،

محمّلة بالكثير من الخرافات والأساطير[1]. ناهيك أنّ القسم الأكبر منها شخصيّ، ذاتيّ يصعب الوصول إليه أو التحقّق منه. وعلى ذلك تمّت رواية قصص الكرامات بوصفها نصوصا إبداعية سردية مستقلة الوظائف الجمالية والمكونات البلاغية والأسلوبية والقيمية والوجدانية والدلاليّة... وهو ما يُفضي بنا إلى اعتبار سردها هو "الكيفيّة التي تُروى بها القصّة عن طريق قناة الرّاوي والمرويّ له."[2]. إنّه تحويل لها تحويلا قصديّا "من صورتها الواقعيّة إلى صورة لغويّة"[3]. وهو الفعل الذي تنطوي فيه السّمة الشّاملة لعمليّة القصّ، وهو كلّ ما يتعلّق بالقصّ[4].

والسّرد بأقرب تعاريفه إلى الأذهان هو الحكي الذي يقوم على دعامتين أساسيّتين[5]:

أوّلهما: أن يحتوي على قصّة ما تضمّ أحداثا معيّنة.

ثانيهما: أن يُعيّن الطّريقة التي تحكى بها تلك القصّة، وتُسمّى هذه الطّريقة سردا، ذلك أنّ قصّة واحدة يُمكن أن تُحكى بطرق متعدّدة، ولهذا السّبب فإنّ السّرد هو الذي يُعتمد عليه في تمييز أنماط الحكي بشكل أساسيّ.

وبهذا الاعتبار فإنّ قصّة الكرامة تسمع، ثم تُكرّر بقدر ما تعيها الذاكرة، وقد يضيف إليها الروّاة الجُدُدُ شيئاً أو يحذفون منها أشياء. وقد تروى مرة أخرى كما هي دون حذف أو إضافة وقد تدون هذه المرويات/ الكرامات ويتناقلها الناس عن طريق الكتابة أو القراءة.

---

(1) عبد الستار الراوي: التصوف والباراسايكولوجي، مقدمة أولى في الكرامات الصوفية والظواهر النفسية الفائقة، ط: 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1994. ص 11-12.

(2) حميد لحميداني: بنية النص السردي من منظور النقد الأدبـي، ط: 3. المركز الثقافي العربـي، الدار البيضاء، 2003. ص 45.

(3) آمنة يوسف: تقنيات السرد في النظرية والتطبيق، ط: 1. دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 1997، ص: 28.

(4) المرجع نفسه، ص: 28.

(5) حميد لحميداني: بنية النص السردي من منظور النقد الأدبـي، ص 45.

ويتجلّى السردُ الصوفي بما يحتضنه من رؤىً معرفيةٍ في أشكال متعدّدة، مستوحاةٍ من طبيعة التجربة الصوفية ذاتها التي تقوم على تفاعل أطراف ثلاثة متباينة، هي: الحقُّ تعالى من طرف، والكونُ والإنسان من طرفين آخرين. وقد يبدو الإنسانُ محورَ هذا التثليثِ، والعلامةَ الأكثرَ امتيازا في الدلالة على الحقِّ المطلق، إلى المدى الذي يمكن فيه اختصارُ التثليث إلى ثنائية؛ وذلك بإضمار الكون في الإنسان، كما يُقرأ عند النِّفَّرِيِّ في قوله: "وقال لي: أنت معنى الكون كلّه"[1].

سرد الكرامة إذن هو شكل لمضمونها/ حكايتها، وذلك أنّ ساردها هو انتقائيّ بالأساس، ينقي الترتيب المناسب والتوطئة المناسبة بل والتعبير المناسب ويضع كلماته في مواضع مختارة ومُحدّدة... بما يقتضيه ذوقه وبنية السّرد التي انتقاها، حتّى يمنحها شكلا فنيّا ناجحا ومؤثّرا في نفس القارئ. ونخال هذا الفعل القصديّ لاينحصر عند رُوّاة الكرامات ومُدوّنيها بل يشمل كلّ صنوف الخطاب، أو هو كما عرّفه سعيد يقطين" فعل لا حدود له، يتّسع ليشمل مختلف الخطابات سواء أكانت أدبيّة أو غير أدبيّة، يبدعه الإنسان أينما وُجد وحيثما كان"[2]. أو أنّه "مثل الحياة، عالم متطوّر من التّاريخ والثّقافة"على حدّ عبارة رولان بارت[3].

لقد اعتبر السّرد أداة من أدوات التعبير الإنسانيّ، فمنذ وجود الإنسان، وجد هذا "الفنّ"، فهو حاضر في اللّغة المكتوبة، وفي اللّغة الشّفويّة، وفي لغة الإشارات والرّسم والتّاريخ وفي كلّ ما نقرؤه ونسمعه سواء أكان كلاما عاديا أو فنيّا، فهو بذلك عامّ ومتنوّع، ومنه انحدرت الأجناس الأدبيّة المعروفة قديما وحديثا، كالأساطير والخرافات والقصص والرّوايات، ولكلّ إنسان في الحياة طريقة في الحكي ومن ثمّ كان الرّصيد المتراكم من السّرود عبر التّاريخ يُعدّ بالملايين فمنها ما

(1) محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفري: كتاب المواقف ويليه كتاب المخاطبات، تحقيق: أرثر يوحنا أربري، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ص 5.

(2) سعيد يقطين: الكلام والخبر، مقدمة للسرد العربي، ط: 1. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1997.ص: 19.

(3) عبد الرحيم الكردي: البنية السردية في القصة القصيرة ط: 3، مكتبة الآداب، القاهرة، 2006. ص: 13.

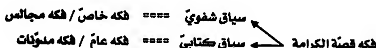
هو مُدوّن ومنها ما تناقلناه عبر المشافهة ومنه ما ضاع لعدم تدوينه والمحافظة عليه. والملاحظ أن التراث العربي لم يُولِ اهتماما كبيرا لهذا النوع من الآداب، فقد انصبّ الاهتمام على الشعر العربي وبعض أشكال السرد الأخرى كالخطابة والمقامة... وظل هذا النوع هامشيا حتى عند النقاد المعاصرين، ويعود السبب إلى ضعف البناء اللغوي أحيانا أو وجود أحكام تقييميّة مُسبقة تُفسد لذّة الاكتشاف.

ثمّ إنّ وفرة الروّاة وحميّتهم الفائرة في نقل الكرامات مشافهة لَمِنَ العوامل التي تجذّر المسرودة الصّوفيّة في محيطها الاجتماعيّ ناهيك عن إمكانيات التزيّد تنفيرا وتحميقا أو تحبيبا وتقديسا والذي غدا سنّة ضمن الأدب الصوفي، إذ يتقنّع المؤلف أو الرّاوي خلف غيره، فيترك المجال مفتوحا في السند باستخدام الفعل المبني للمجهول: قيل، يروى، ذُكر...أو يعدد في المصادر، مما يشتت جهود التثبّت والتحقيق، والأمثلة في ذلك لا يحيط بها عدّ ولا حصر، حتّى لكأنّ دور النّقلة - رُوّاة كانوا أم ساردون-لا يعدوا أن يكون إعلانا عن الانخراط ضمن سلسلة حمَلة الكرامة والشّهود على ما فيها، وهو في اعتقادنا ما جعل النّثر الصّوفي عموما والكرامة خصوصا يمرّ .بمرحلة حاسمة جعلت مروره من حيّز المشافهة إلى حيّز التدوين محفوفا بإرباكات جمّة بنيويّة ومضمونيّة.

سنشدّ العزم إذن على محاولة فك شفرات هذه النصوص التي يراها البعض شديدة التعقيد، ذات رمزية خاصة لنتقصّى روح الفكه فيها سواء من خلال أساليب القصّ أو من خلال أنماط التحوّل التي تطرأ على الشخصيات طيرانا في الفضاء أو طيّا للمسافات أو إحياءً للموتى أو استحضارا للمأكولات في غير أوانها...

نحاول أن نبين الفكه في الكرامة الصوفية متجاوزين الإقرار بثبوتها من عدمه، إلى تدبّر أبعاد الفكه فيها متراوحة بين حدّين هما: التقديس والتحميق، متقصّين الوظائف المرصودة من ذلك سواءٌ أكانت مكشوفة أو محجوبة، وذلك باعتبار أنّ تأثير القصّ لا يطال ظاهر الأفهام فقط بل يتسرّب إلى الأغوار تحبيبا أو تنفيرا.

عُدّتنا في مبحثنا هذا فيض غامر من الكرامات قرأناها في متون عديدة منها ما كان في آثار الصّوفية ومنها ما كان في كتب الأخبار والطبقات والتراجم، باعتبار أنّ الكرامة كثيرا ما صيغت ورويت لا باعتبارها عنصرا تكميليًا، بل بما هي أساس قرين لشخصية الوليّ. فانصاغ الفكه فكهان لمروره بسياقين، نوجزهما في التّرسيمة التّالية:



- أنماط السّرد في الكرامة

لئن كان الحدث المتفجّر الذي يأتيه الوليّ هو الأساس الحَدَثيّ لقصّة الكرامة فإنّ العمليّة السّرديّة لحمل القصّة هي صنيعة القاصّ حصْرًا، فهو"الذي يأخذ على عاتقه سرد الحوادث ووصف الأماكن، وتقديم الشخصيات، ونقل كلامها، والتعبير عن أفكارها ومشاعرها وأحاسيسها"[1]. بل قد يتدخّل بشكل سافر لتفكيكها عبر التبئير على المفارقات والمعايب من جهة أو المناقب والمزايا من جهة أخرى، وعلى العموم مقصودنا من أنماط السّرد هي الطّريقة التي يعبّر بها القاصّ عن فنّه، سواء تجسّد في مسرودة صوفيّة تقديسيّة أو تحميقيّة. ويمكن أن ننظر بصفة شاملة إلى المسرودة الصّوفيّة بصيغ ثلاثة هي:

أولاها: سرد شفوي، يكون الراوي فيه متداخلاً مع القاص، وهو يروي للمروي له أو يسرد له مباشرة وبصورة حيّة، دون حواجز أو وسائط إلاّ ما يرتبط بمجلس القصّ من تقاليد وطرائق.

والكرامة الصّوفيّة في هذا النمط الشفوي، نص متغير متحول، ففي كلّ مجلس يمكن أن تروى الكرامة بأسلوب مختلف، وبتغيير في الألفاظ وترتيب في الأحداث، بحسب المقام ومزاج القاصّ وتفاعل جمهور الحاضرين.... لكأنّ

(1) عبد الله إبراهيم: المتخيل السردي، المركز الثقافي العربـــي، بيروت، دار البيضاء، ط1، 1990. ص 61.

الكرامة لا مؤلف لها، أوهو أقرب إلى نصّ جماعي، يسير ويشيع بين القاصّين، وجمهور السرد.

ثانيها: هو ما يسمّى بالسرد المدوّن، ويتم فيه تحويل السرد الشفوي إلى سرد كتابـــي عبر تدوين القصة الصّوفيّة أو إحدى صيغها الشائعة. ولذلك فإن ما وصلنا من سرود مدونة هي آخر صورة بلغها المروي وقد تلوّن بأذواق شتّى.

فالتدوين إذن سجل لنا صيغة متأخرة من القصة الصّوفيّة، فحفظ لنا جانبا من بلاغتها السردية وطبيعتها الجمالية، ومع أن هذه المدونات تنسب بعض القصص لأسماء محدّدة، أو تسمي الرواة الذين استقرت عندهم، فإننا نعدها من تلك التآليف الجماعية التي قد تنسب إلى صائغ أخير ينهض بمواءمتها وتنظيمها حتى تغدو نصاً واضح السمات والحدود والمعالم تقديسًا كان ذلك أو تحميقا.

ثالثها: يمثل السّرد الكتابـــي، ونراه موصولا بمن صنّفوا تجارهم بخطّ أيديهم لا إملاء ولا مشافهة، ونستدلّ -على سبيل المثال لا الحصر - بمصنّفات الحلاّج وابن عربـــي.

ومن الملاحظ أن السرد في هذه الأنماط الثلاثة: الشفوي، المدون، الكتابـــي. ظلّ مرتبطاً بالشعبـــي أو الهامشي، وبكل ما هو مضاد للثقافة العالمة، ولعل الحيل أو الشّعبذة والسّحر التي توصف بها كرامات جمّة هي حكمٌ على هذا الاختلاف، وحتى من ناحية اللغة نجد السردَ يختارُ لغةً بسيطة، شعبية. وأقرب للمحكي أحيانا، وربّما لذلك استُبعِدَت لغةُ السرد من اعترافِ اللغويين كما أقصاها الفقهاءُ والنقّاد، وبالرغم من ذلك فإنّ هناك محاولات وتجاربَ قد جرت للتقريب بين الرسمي والشعبـــي، على الأقل من ناحية تحقيق الشرط اللغوي لاسيما في النّمط الثّالث المذكور آنفا.

إنّ خطابَ السرد الصوفي، خلافا للخطاب الشعري، ينـــزع إلى التحرّر من قيد التجنيس؛ لأنّ حريةَ التعبير المتاحةَ فيه بالنظر إلى طبيعته المفتوحة، أرحبُ من الحرية المتاحة في الخطاب الشعري، وأكثرُ مرونة وثمة سرودٌ صوفيةٌ غيرُ قليلة كتبها

كاتبوها واستفردوا بكتابتها محتوى وتعبيرا، ولم تُستنسخ عند غيرهم من الصوفية؛ فالحلاج مثلا، كتب الطواسين، وانفرد بهذا النوع السردي، ومثله النفريُّ الذي كتب المواقف والمخاطبات، وتفرد بهما، وكذلك يقال في ابن عربيّ الذي كتب في أشكال سردية عدّة، واختُص بها، كما يظهر في ما كتبه من سرد تحت عنوان اللطائف والإشارات، وتحت عنوان التجليات وغيرهما[1].

على أنّ هذا لا يعني غيابَ السرود التي تتّخد لنفسها شكلا قارا يتكرّر عند أغلب الصوفية الذين يتعاطوّن فعل الكتابة، كما في الرسائل الصوفية، وحكايات الكرامات، والقصص الرمزيّ، والوصايا، والمقامات الصوفية، والإسراءات، والمقالات الرمزية، ومقولات الشطح، والأحزاب، والمناجيات، والتصليات، والحِكم، والشروح، والتآليف في التصوُّفِ والتعريف به. هي أشكال سردية لا تخُص وليّا بعينه؛ لأنّها من قبيل الأنواع السائدة في الخطاب الصوفي عموما، بيد أن بعضها ينماز من بعض، باختلاف الأساليب والرؤى. أما غيرها من الأشكال فمن الصعوبة إدراجُها ضمن الأشكال آنفة الذكر، إنّها نصوص ذاتيّة محضٌ، صاغوها على غير منوال سابق لكأنّها كتبت من الأنا إلى الأنا على نحو إستسراريّ لا يأبه بأفهام النّاس وأذهانهم. وفضلا عن ذلك، فهي سرود مخصّبة بمرجعيات متنوعة، قرئت وأعيد تأويلها من منظور التجربة الروحية نفسها.

وبديهيّ أنّ أركان سرد الكرامة ثلاثةٌ فــ "الحكي يفترضُ وجود شخص يحكي، وشخص يُحكى له أي وجود تواصل بين طرف أول يدعى "راويا" وطرف ثان يدعى" مرويا له"[2] وهي عبارة عن المكونات الأساسية للسرد، والتي يتم توضيحها على النحو التالي:

---

(1) أمين سوسف عودة: "مدوّنة أولى في شعرية السّرد الصّوفي"، ضمن منشورات ندوة: السّرد العربــي، أوراق مختارة من ملتقى السّرد العربـــي الأوّل {8-10 / 2008/11} وملتقى السّرد العربـــي الثّاني {3-2010/7/5} تقديم ومراجعة: محمّد عبيد اللّه، منشورات رابطة الكتّاب الأردنيين، 2011، بدعم من وزارة الثقافة. ص 101.

(2) حميد لحمداني: بنية النص السردي، مرجع سابق. ص 45.

الراوي:

"هو ذلك الشخص الذي يروي الحكاية أو يخبر عنها، سواء أكانت حقيقية أو متخيلة ولا يشترط أن يكون اسما متعيّنا، وقد يتوارى خلف صوت أو ضمير يصوغ بواسطته المروي بما فيه من أحداث ووقائع[1]. وذلك من مثل تواتر عبارة "قيل" و"حُكي غير مرّة"...[2].

المروي:

"هو كلّ ما يصدر عن الرّاوي من قصّ فينتظم لتشكيل مجموع من الأحداث، تقترن بأشخاص ويؤطرها فضاء من الزمان والمكان، وتعد الحكاية جوهر المروي والمركز الذي تتفاعل فيه كل العناصر حوله".[3] والمروي أي الرواية -نفسها- تحتاج إلى راو ومروي له أو مرسل ومرسل إليه[4].

المروي له:

قد يكون المروي له، اسما معينا ضمن البنية السردية، وهو مع ذلك كالراوي شخصية من ورق، وقد يكون كائنا مجهولا[5]. نحن نُسلّم بهذا الاعتبار إذا كانت قصّة الكرامة منقولة كتابيّا، أمّا متى كانت مقولة في المجالس والمساجد وحلقات المريدين وفي الأسواق... فإنّ المرويّ له لا يكتفي بالتقبّل فحسب، بل هو ما قد تتكيّف قصص الكرامات كثيرا لإرضائه والمحافظة عليه.

---

(1) عبد الله إبراهيم: موسوعة السرد العربي، مرجع سابق، ص 7.
(2) الجامي: نفحات الأنس، ص 134، وغيرها كثيرا جدًا.
(3) عبد الله إبراهيم: موسوعة السرد العربي، مرجع سابق، ص 8
(4) عبد الله إبراهيم: السردية العربية، بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي ط: 1، المركز الثقافي لعربي، بيروت 1992. ص 12.
(5) المرجع السابق، ص 12.

2 - قصص الكرامات سرود سُمّار

إنّ المسرودة الصّوفيّة فنّ يحتذي -بيسر وبساطة- الأذواقَ السّائدة وبذات القدر تسعى هذه الأذواق إلى الاعتبار من صورة الوليّ تقديسا أو تحميقا. إذ ليس من سبيل إلى فحص تآليف من هذا النّوع من دون اتّخاذ عواطفنا ومشاعرنا معيارا، فنحن في قرارة نفوسنا نعي جيّدا محدوديّة قدرة الذّات البشريّة حركةً وتحوّلا وإنجازا مهما شحذَت امكانياتها، لكنّنا مع ذلك نقود أنفسنا إلى تمثّل الخوارق التي يأتيها الوليّ في سياق استمتاعيّ عامّ.

وإنّي أحسب أنّ مستهجني هذا الفنّ القصصيّ ومحمّقي صورة الوليّ فيه يجهلون ظروف تأليف هذه القصص والحكايات، غير عارفين بحقيقة أنّها لم تكن تحظى بموافقة الكثير من العارفين، بل إنّها كانت تتبلور وتنمو تلقائيّا في استجابة تتوزّعها العفويّة والحتميّة لرغبات العامّة.

وقد شاع ارتباط السرد العربـــي بالليل، فهو في كثير من الأحوال مرتبط بـــ "السمر" و"كلام الليل" أو "حديث الليل"، وكما يذكر ابن دريد في الاشتقاق: "السمر: الحديث بالليل، وفي الحديث: فجدب عمر السّمر أي عابه[1]، فالسرد الليلي يرتبط بما يحمله الليل من إشارات إلى فضّ الأسرار، وإلى مواجهة الأحلام، وهو يبدو فنّا مريبا عند القدماء، وخصوصا إذا كان القصّاص من جمهور النّاس، وممّن يعبّرون عنهم، وعندما يقول العاملي في كشكوله: "فلا يظنّ أنّ المراد بالقصص والحكايات التي هي واردة في القرآن العزيز محض القصّة والحكايات لا غير، فإنّ كلام الحكيم يجلّ عن ذلك"[2]. إنّما يميّز بين نوعين من السّرد، أحدهما مقبول ومطلوب، والآخر مرفوض ومرذول، بمنظور الثّقافة العالمة أو الرّسميّة آنذاك، وحتّى تبنّي القرآن الكريم للمنظور القصصي لم يكن كافيا عند القدماء لتأسيس مشروعيّة للسّرد، فجرى التمييز بين النّوعين، وهو تمييز حقّ لو ظلّ في إطار

---

(1) ابن دريد أبو بكر محمّد بن الحسن بن دريد الأزدي: الاشتقاق، تحقيق: عبد السّلام هارون، ط: 2، مكتبة المثنى، بغداد 1979، ص 81.

(2) بهاء الدين العاملي: الكشكول، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، نشر: عيسى البابـــي الحلبـــي، القاهرة، 1961. ص 333.

الإعجاز القرآنيّ، وبلاغة القرآن التي لا يبلغها البشر.

ووفق مقولة العرب "حديث اللّيل يمحوه النّهار"، فقد ظلّ السّرد خارج اعتراف سلطة الثّقافة السّياسيّة، فحتّى عندما يجد من يؤيّده ويميل إليه، كما في حالة معاوية بن أبـــي سفيان، الذي استقدم عبيد بن شرية الجرهميّ وقدّمه في مجلسه، فصار صاحب سمره. فإنّ السّمر ظلّ سردا ليليّا مرتبطا بالمتعة التي تمحوها أوّل خيوط النّهار، ومع ذلك فإنّه ينهض بوظيفة الحلم، لو أنّ التقدير أحيط به، ولو لم يزاحم حتّى في وقته اللّيلي، ويمكن أن نتذكّر سرد شهرزاد في ألف ليلة وليلة أو (هزار أفسانة)، وكيف أنّ صياح الدّيك يمثّل إعلانا لإيقاف السّرد لأنّه يؤذن بالدّخول في النّهار، والسّرد في الضّوء ممنوع أو غير مستحبّ. وفي خبر بديع المغنّي في كتاب "الأغاني" أنّه "دخل على عبد الملك بن مروان وهو يتأوّه، فقال: يا أمير المؤمنين لو أدخلت عليك من يؤنسك بأحاديث العرب وفنون الأسمار، قال: لست صاحب هَزَل، والجدّ مع علّتي أحجى بـــي"[1]. فالسّرد هنا مقرون بالهزل، وهو نقيض الجِدّ لا يمكن أن يميل إليه الخليفة، رأس السّلطة والدّولة.

وقد ظلّ السّرد مرتبطا بالعامّة، بل امتدّ التمييز بين سرد العامّة وسرد الخاصّة (وهو النّمط الأغلب) وحتّى زمن التوحيدي كان الموقف من قصّاصي الطّرقات ورُوّاة الشّعب قائما، ونتعرّض للتوحيدي هنا، لأنّنا نعدّه واحدا من المساهمين في تجربة السّرد القديم بصورة من الصّور، ولكنّه -كما يبدو- عدّ ثقافته ثقافة نخبة، وكان أميل إلى عدم التوجّه إلى العامّة بسرده، وفي كتاب الإمتاع والمؤانسة نجد الموقف التّالي عندما يقول له صاحبه: "هذا فنّ حسن، وأظنّك لو تصدّيت للقصص والكلام على الجميع لكان لك حظّ وافر من السّامعين العاملين والخاضعين المحافظين[2]. السّائل هنا يرغب في أن يعمّم التوحيدي تجربته السرديّة، كي لا يظلّ في إطار ضيّق من النخبويّة، خصوصا وأنّه يتقن السّرد، والسّرد (فنّ

(1) أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، تحقيق: سمير جابر، ط: 1، دار الفكر، بيروت، (د-ت). المجلد: 10، ص 169.

(2) أبو الحيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، تصحيح وشرح: أحمد أمين وأحمد الزين، ط: 1، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1986. اللّيلة السّادسة عشرة، مجلّد: 1، ص 225.

حسن) ويصلح للجمهور العامّ، كما هو شأن القصّاصين في السّاحات والطّرقات والمساجد- لكن للتوحيدي رأيا مغايرا، نراه واضحا في جوابه ممّا جاء في تمام الخبر، يقول: "فكان من الجواب: أنّ التصدّي للعامّة خلوقة، وطلب الرّفعة بينهم ضعة، والتشبّه بهم نقيصة، وما تعرّض لهم أحد إلاّ أعطاهم من نفسه وعلمه وعقله ولوْثته ونفاقه وريائه أكثر ممّا يأخذ منهم من إجلالهم وقبولهم وعطائهم وبذلهم. **وليس يقف على القاصّ إلاّ أحد ثلاثة: إمّا رجل أبله، فهو لا يدري ما يخرج من أمّ دماغه. وإمّا رجل عاقل فهو يزدريه لتعرضه لجهل الجهّال، وإمّا له نسبة إلى الخاصّة من وجه، وإلى العامّة من وجه، فهو يتذبذب عليه من الإنكار الجالب للهجر، والاعتراف الجالب للوصل،** فالقاصّ حينئذ ينظر إلى تفريغ الزّمان لمداراة هذه الطّوائف، وحينئذ ينسلخ من مهمّاته النفسيّة ولذّاته العقليّة وينقطع عن الازدياد من الحكمة، بمجالسة أهل الحكمة، إمّا مقتبسا منهم. وإمّا قابسا لهم، وعلى ذلك ما رأيت من انتصب للنّاس قد ملك إلاّ درهما وإلاّ دينارا أو ثوبا ومناصبة شديدة لمماثليه وعداته[1]. وذهب محمّد عبيد إلى أنّ آلية الإقصاء والتهميش إنّما تستهدف قصصيّة القصص بالذّات بغضّ النّظر عن كونه فصيحا أو غير فصيح، أو قل إنّ ذلك لا يعتبر إلاّ في مرتبة ثانية، فإمّا أن يضاعف من أسباب الهامشيّة كما هي الحال في القصص الشّعبـي، وإمّا أن يُخفّف منها كما هي الحال في ألوان القصص الفصيح"[2].

وإنّ ما يعنينا -حصرا- هو القصص الدّيني وتحديدا قصص الكرامات ووجوه الفكه فيها، والموقف الإقصائيّ أو لنقل الاستهجانيّ الذي طالها. وقد أفرد ابن الجوزي كتابا مستقلا لظاهرة القصّ الدّيني على وجه الخصوص، وهو "كتاب

---

(1) المرجع السّابق، الصّفحة ذاتها.

(2) محمّد عبيد اللّه: السّرد العربـي القديم من الهامش إلى المركز، ضمن منشورات رابطة الكتّاب الأردنيين 2011 بدعم من وزارة الثّقافة. أوراق مختارة من ملتقى السّرد العربـي الأوّل 2008، وملتقى السّرد العربـي الثّاني 2010. بعنوان: السّرد العربـي. تحرير وتقديم ومراجعة: محمّد عبيد اللّه، الأردن 2011. ص ص 88. نقلا عن فرج بن رمضان: محاولة في تحديد وضع القصص في الأدب العربـي القديم، في حوليات الجامعة التونسيّة، العدد: 22، كلّية الآداب، جامعة تونس، 1991. ص 252.

القصاص والمذكّرين"[1] فعرض للظّاهرة، وصفا وحُكما. ويجمل موقفه أنّه يتسامح مع القاصّ إذا تحرّى الصّدق و لم يلجأ إلى الخيال و لم يخرج عن الأصول. وقد حدّد ابن الجوزي أسباب كُرْه السّلف للقصص لأحد ستّة أسباب، يُلخّصها عبد اللّه إبراهيم كما يلي: "إنّ أسباب ذمّ القصص، ينتظم في محاور ثلاثة: أوّلا: تخرق ثبات الأصول وصحّتها، وهي في هذا بدعة. ثانيا: تخرج عن محتوى الأصول إذ تشاغل عنها. وثالثا: تكرّس سلوكا يهدف إلى الإفساد لأنّها لا تحترز من الخطأ وسيبقى هذا النّسق الثّلاثي من محاور الأسباب: الابتداع والاشتغال عن القرآن والحديث. وإفساد العوام، موجّهًا لموقف الإسلام من القصص"[2].

وهذا النّوع من القصص كان يحدث في الطّرق والمساجد وكان القصّاصون يمنعون من المساجد إلاّ بإذن لوعي المانعين بـــ "أثرهم الفعّال في المجتمع واستجابة العامّة لما يطلبه هؤلاء القصّاص منهم على نحو ما فَعَلَ العامّة من إيذاء لابن جرير والشعبـــي والسيوطي. وليس من شكّ في أنّ أثرهم الدّيني والخلقي كان كبيرا، ولقد استطاعوا أن يُحقّقوا ما عجز عنه العلماء في كثير من الأحيان، وقد لاقى كلامهم رواجا عند الدّهماء وكان أشدّ استهواءً لهم من كلام العلماء الجادّ الرّصين"[3]، لاسيما وأنّ مادّتهم متنوّعة المصادر، فهي" في الكتاب والسنّة والسّيرة وكتب التفسير وشروح الحديث والإسرائيليات وكتب التصوّف. وهو يقصد إلى الوعظ والإصلاح وترقية القلب والتخويف من المعاصي، والتحذير من الانسياق وراء الدنيا"[4]. وعلى خلاف القصص الدّيني كانت مادّة القصص الشعبـــي

---

(1) أبو الفرج عبد الرّحمان بن عليّ ابن الجوزي (ت 597هـــ): كتاب القُصّاص والمذكّرين، تقديم وتحقيق وتعليق: محمّد بن لطفي الصبّاغ، ط: 2، المكتب الإسلامي، بيروت، 1409 هـــ- 1988م.

(2) ننظر مقدّمة أحمد زكيّ لكتاب الأصنام لابن الكلبـــي هشام بن محمد بن السّائب، نسخة مصوّرة عن طبعة دار الكتب، سنة 1924، الدّار القوميّة للطّباعة والنّشر، القاهرة، ص 14.

(3) أبو الفرج عبد الرّحمان بن عليّ ابن الجوزي مرجع سابق. ص 76.

(4) المرجع السّابق، ص 73.

والقصص التّاريخي والأدبـــي والحكايات الشّعبيّة المحبوكة والنّوادر المسلّية أقلّ محاذير.

وفضلا عن جشعهم رغِب القصّاصون في حبّ الظّهور والشّهرة، وكان كثير منهم يتّصف برقّة الدّين، وكان منهم في الوقت نفسه ناس صالحون، ولكنّ هؤلاء الصّالحين أخذوا بقول العلماء الذين أجازوا التّساهل في رواية الحديث في مجال الترغيب والترهيب، فسوّغوا لأنفسهم أن يُوردوا قصصا ضعيفة. وجاء ناس آخرون فاستغلّوا هذا التّساهل الذي درج عليه أولئك الصّالحون فعمدوا إلى اختراع قصص ودسّوها لهم فأخذوا يردّدونها[1]. وقد تعرّض بعض العلماء في عصور مختلفة إلى مضايقات هؤلاء القصّاص، وقد تفاقم أمرهم وأثّروا تأثيرا واضحا في نشر الأحاديث الضّعيفة والموضوعة بين العامّة. وكان التصوّف يُمِدّ القصّاص بالخرافات والأباطيل وكذلك كانت الاسرائيليات مصدرا من مصادر القصّاص. وأمام هذه القوّة العارمة للقصّاص آثر فريق من العلماء السّلامة فسكتوا خوفا من القصّاص وإيثارا للعافية... بل حمل ذلك بعضهم على تأييد الباطل... وكانت ظاهرة المجاملة أكثر وضوحا في الأزمان المتأخّرة، حتّى **أصبحت مهمّة العالم-مع الأسف-كأنّها مقصورة على تلمّس المعاذير لهم، وتكلّف التأويلات لتصرّفاتهم الشّاذة وللكلمات المنكرة التي قد يروونها عن الصّوفيّة**[2].

وقد خَبَرُوا في القرن الثاني للهجرة النفوذ القويّ للقصّاصين، فقاوموهم[3]، وأزرروا بهم لأنّ القصّاصين كانوا يعتمدون على حسن البيان، ومذهبهم أشبه بالسفسطائيين في استثارة الشّباب والتأثير عليهم، وكان الصّوفيّة لا يرون الأدب إلاّ معانيَ وأفكارا وآراء. و"هكذا كان الصّوفية من قادة الفكر والبيان في القرن الهجريّ الأوّل والثاني، وكان للقصّاص منـــزلة أدبيّة رفيعة، حيث كانوا يحتفلون ببلاغة اللّفظ وبالجمال البياني وبشتّى صور الخيال والتشبيه والمجاز احتفالا شديدا،

---

(1) المرجع السّابق، ص 76.

(2) المرجع السّابق، ص ص 79-80.

(3) زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ط: 1، دار الكتب والوثائق القوميّة، القاهرة، 2009.، ج: 1، ص 84.

ولّما كان الصّوفيّة منصرفين عن هذا الجانب، فقد آثروا أن يُخفّفوا من غلواء القصّاص وبيانهم اللّفظي، فهاجموهم وقاوموا القصّاص"[1]. ولعلّ ذلك ليحولوا دون شدّة تأثير سحرهم اللفظيّ على الأذهان.

إنّ عددا كبيرا من هؤلاء القصّاص اتّخذ القصص مهنة له يعيش من عمله فيها، و لم يكن الخوف والتحذّر متوافران عندهم، ومن هنا غدت هذه المهنة وسيلة للكسب يسعى صاحبها وراء رزقة، ولذلك نراه يسارع إلى ابتغاء مرضاة العوام، فهو حريص على رضاهم وإعجابهم، وليس حريصا على تقويمهم لا تعليمهم. والعامّة أبدا وفي كلّ عصر يولعون بالغريب، ويعجبون بالخرافة... ويستمتعون بالغرائب والعجائب، حتّى أضحى القاصّ كالمغنّي الذي لا همّ له إلاّ إطراب السّامعين... وهكذا كانت دوافع المبالغة والكذب عند القصّاصين قويّة ليجدوا المادّة التي تجلب السّامعين وعطاياهم، وليكتسبوا في كثير من الأحيان ثقة الحكّام ورضاهم، ممّا يمنحهم حصانة تحول دون انتقاد العلماء الواعين لهم. قال ابن حبان: "**هؤلاء يجسرون... حتّى إذا حلّوا بمساجد الجماعات ومحافل القبائل مع العوام والرّعاع أكثر جسارة في الوضع**"[2].

3 – في الكرامة قصّة/تمحضها من مِنّة إلى خبر مسرود

لّما كانت "الألفاظ تجري على حسب العبارات ومعادن الحقّ مصُونة عن الألفاظ والعبارات" على حدّ تعبير الحلاّج[3] فإنّ الألفاظ حينما تنـــزاح من سياقها التعبيريّ المباشر لتنخرط في سياق سرديّ قصصيّ تكون المقاصد أخفى والجَهدَ أشدّ لأنّ فهمها يستوجب حفرا في أبنية اللّغة وسيرورة الفهم، فهما هو أقرب ما يكون إلى فلسفة التأويل أو التأويليّة/Herméneutique، تعيد تركيب المعنى بعد تفكيكه، وبناء الفكرة بعد الحفر في طبقات لغتها.

(1) المرجع السّابق، ج: 1، ص 84.

(2) أبو الفرج عبد الرّحمان بن عليّ ابن الجوزي: كتاب القُصّاص والمذكّرين، مرجع سابق، ص 90.

(3) قاسم محمّد عبّاس: الحلاّج: الأعمال الكاملة، التفسير، ط: 1، رياض الريّس للكتب والنشر، بيروت 2002. ص 117،

وما يزيد هذا المنحى تعقيدا، ثنائيّة التحوّل الذي تشهده الكرامة بدءًا من مِنّة ترد على نحو خاصّ وانتقائيّ وصولا إلى تشكّلها في سياق سرديّ يجمع بين الوليّ بطلا خارقا ومكان وزمان وحدث متفجّر صادم ومُبهر. معطيات صاغ منها الرّواة معالم القصّ. ويؤكّد هذا المنحى في تقديرنا قصص الكرامات ذاتها التي وإن كانت تتقاطع في مستويات متعدّدة مع صنوف أخرى من السّرد، فإنّها انمازت عنها بالقدرة على تطويع القصّ في التصوّف لا لتسجية الأوقات في المجالس والمساجد والأسواق فحسب، بل لجعل القصّ خادما للتصوّف مُبهرا متقبّليه باعثا فيهم روح التطلّع والاكتشاف، أو لنقل مُهيّئا الأذواق على نحو تخييليّ مبسّط لاعتبار الكرامة ليست حكرا على الأنبياء بل هي مِننٌ / لطائف خادمةٌ الإيمانَ.

وإنّه ما فقدت الكرامةُ مُشافهةً دورَها أبدا، فقد ظلّت تسايرُ الكرامة مكتوبةً على نحو مطّرد حتّى تجاوزت العلاقة بينهُما مجرّد الاختلاف الأسلوبيّ في تقديم قصّة الكرامة إلى التّلازم على نحو عجيب متّصل الحلقات، فكما أن المنطوق يصبح مكتوبا، كذلك يصبح المكتوب منطوقاً إنها لسيرورة عجيبة تلك التي يمر بها خبر الكرامة من صورة إلى أخرى، فلا الكتابة تقضي على المشافهة ولا المشافهة تستغني عن الكتابة، وإنما هما يتعانقان ويتعايشان.

وهذا يعني أنّ الكرامة نشاط تواصليّ يتأسّس على اللّغة المنطوقة أوّلا، ويرتبط بالتعبير عن كلّ نظم الإفادة في الممارسة الاجتماعيّة، فلكلّ معرفة خطابها المعبّر عنها، الشّارح لمحتوياتها، المحدّد لأهدافها، فهو لسان حالها في منظومة الخطاب عموما والصّوفي خصوصا. **إنّ الكرامة إذن حدث تصوغه اللّغة وفق مقامات تواصليّة معيّنة بما يستوجب بحثا نظريّا متعدّد الاتّجاهات لتحديد الكفاءات البانية له والمحدّدة لمساراته.** إن النص الكراماتى نص روائى لا متناه يستطيع أن يواكب العصور كى يتجاوزها وهو التدوين الشعبى للأحداث والدّول والتأريخ الهلامى لسيرة الأولياء أوما يُطلق عليه/ Hagiography حيث يبدع الشعب في تخليد حياة أوليائه وكتابة سِيَر حياتهم وفق رؤيته لهم، ولهذا فقد أخطأ المؤرخون كثيراً عندما أزاحوا الكرامات الصوفية جانباً إذ أهملوا بذلك جانباً خصباً من

طرائق البحث في الوجه الآخر للمجتمع أشبه بالتأريخ الشعبـــي للحياة كما يتصورونها ويتمنّونها[1].

ثمّ إنّ "جميع الأشكال القصصيّة التقليدية، تضمّ الحكايات الخرافيّة إلى جانب الإبداع القصصيّ المعتمد على قدر من التقنية المحكمة... إنّها تشمل الملاحم الشّعبيّة التي تحكي صور البطولة إلى جانب ملاحم الحيوان... والحكايات الوعظيّة والتّعليميّة والاجتماعيّة ومغامرات الشطّار ونوادر الظّرفاء والبخلاء والحمقى إلى جانب المُلح والطّرائف التي يحفظها عامّة النّاس"[2]. أليست قصص الكرامات بهذا الاعتبار تقاطعات نصوص وتجارب وتحويرات وحُذُوف وتلميحات تقديسيّة أحيانا وهزيئيّة أحيانا أخر؟. **إنّها باختصار كيانات ناميّة أو لنقل باختصار أجنّة تنمو خارج محاضنها الأولى لتكبر وتترعرع في أخيلة النّاس باطّراد.**

ويمكن أن نُصنّف رُوّاة الكرامات إلى ثلاثة أصناف:

- الرّاوية، وهو الذي يحفظ كرامات لأكثر من وليّ.
- الرّاوي غير المتخصّص: وهو الذي ينقل كرامة سمعها أو حفظها أو قرأها مُصادفةً.
- الرّاوي المتخصّص: وهو الذي يتخصّص في رواية كرامات وليّ واحد.

وكذا الأمر بالنّسبة إلى الورّاقين، غير أنّ هؤلاء غالبا ما ينشطون في النّسخ ترويجا لبضاعتهم لاحبّا في الأولياء.

ولئنّ كان تقبّل الكرامة نصّا مكتوبا يكفلُ أكثر من تأويل عند كلّ قراءة وتدبّر، فإنّ سماعها مشافهة يكفل التخييل، ولذلك يضيف الراوي أو يحذف بما لا يخلّ بفصّ الحكاية المروية، غير أنّ ذلك سرعان ما يتحوّل بفعل التّراكم وطول السّند(حَمَلَة الكرامة)إلى تغييرات جوهريّة مُوجّهة تُفقد قصص الكرامات الكثير من جُذوها، لتصير فعلا مكشوفا مفضوحا والحال أنّ طبعها الأصيلَ الكتمانُ.

---

(1) محمّد أبو الفضل بدران: أدبيات الكرامة الصّوفيّة، ط: 1، الهيأة المصريّة العامّة لقصور الثقافة، القاهرة 2013. ص 37.

(2) مجدي وهبة: معجم المصطلحات العربيّة في اللّغة والأدب، ط: 1، مكتبة لبنان، 1979. ص 86.

ولّما كانت الكرامة الواحدة تُحكى بطرق مختلفة، فإنّ مصطلح الحكي حينها لا يدلّ على مجرّد الإخبار والسّرد والقصص بل تعدّاه إلى المحاكاة والتقليد "حتّى تداخلت المحاكاة مع الخبر والسّرد والقصص وارتبطت الحكاية بعد ذلك بأنواع من السّرد تبعد عن الصّدق التّاريخيّ في بعض الأحيان وتقوم بوظيفة التّسلية والترفيه أحيانا أخرى"(1). ومن جهة أخرى إذا أردنا البحث عن علاقة الكرامة مسرودةً أو الخبر الذي تنقله - بالتجربة الصوفية، لا يتأتى ذلك إلا من خلال العودة إلى الأنماط الثلاثة الثابتة التي تحكم علاقة أي كلام منقول / مروي، بالتجربة الإنسانية ككل وهي:

أ- أن يكون الخبر مساويا للتجربة: موازيا لها، وحينها نكون بصدد ما هو أليف وواقعي.

ب- أن يكون الخبر أكبر من التجربة: ونصبح هنا أمام عوالم جديدة غامضة تخييلية.

ت- أن يكون الخبر أقل من التجربة: وفيه يتم الخروج عن عوالم التجربة الواقعية العادية.(2)

إن التجربة الصوفية هي دائما فوق أي خبر ناقل لها، أو أي كلام معبّر عنها، لذلك نجدها متجاوزة لأي أسلوب أو سرد يحاول الاقتراب منها أو الإمساك بها، وهو ما نلمسه في الكرامة التّالية -وغيرها كثير -إذ بدا الكلام / السرد فيها أقل من أن يستوعب تلك التجربة الصوفية العجيبة الّتي عاشها السارِد وهي تمارس فعل التخطي والتجاوز المستمر لكل ما هو واقعي وعادي. ذكر الجامي في نفحاته -متحدّثا عن أبــي حفص الحدّاد النّيسابوريّ: "فقد كان حدّادا، وسبب تركه إياها أنّه كان يوما منشغلا في شغل الحدادة، وفي يده حديدة يُحمّيها، فمرّ به أعمى وقرأ هذه الآية: "الْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ لِلرَّحْمَانِ"(3). فسمعه عبد اللّه فتغيّر

---

(1) عبد الحميد يونس: معجم الفولكلور، ط: 1، مكتبة لبنان، القاهرة، 1983. ص 113.

(2) سعيد يقطين: الكلام والخبر، مقدمة للسرد العربــي، المركز الثقافي العربــي، لبنان- الدار البيضاء، 1997، ص 199

(3) سورة الفرقان(25)، الآية: 26.

حالُهُ، وسقط الحديد من يده، فأخذ ذلك الحديد بيده بلا كلاّب، فرآهُ تلميذُهُ، فصاح صيحةً وغاب عن نفسه، فقال عبد الله لتلميذه:... الآن انكشف سرّي".. فترك الشّغل والدكّان وخرج، وعزم على السّفر"[1].

ولقد "ارتبط السّرد بأيّ نظام لسانيّ أو غير لسانيّ، فاختلفت تجلّياته باختلاف النّظام الذي استعمل فيه. فانصاغ منذ أقدم العصور أشكالا وأنواعا سرديّة متعدّدة. تتضمّن الخطاب اليوميّ والشّعر، ومختلف الخطابات التي أنتجها العرب"[2]، وبذات القدر ارتبط السّرد الصّوفي بكل ما يتّصل بالصّوفي: حياتُه ومظهرُه وفعلُه وكراماتُه وسياحاتُهُ ورياضاتُهُ...

إنّ قصّة الكرامة مسرودة خاصّة، تنفلت بعيدا عن أصحابها الأولياء وتُصاغ بحسب الأهواء وتتغذّى باجتهادات الروّاة زيادة أو نقصانا، أمّا موضوعيًا، فقد التزمت الكرامةُ وحدةً متعددةً تخدم غرض التصوف وأهدافه الدينية والأخلاقية والمذهبية الخاصة، فكان لها انتماء واضح، وهوية مشخصة، ومن الناحية الفنية التزمت الأسلوب العربـــي البليغ التي تراوح بين الحكايات المباشرة والحكايات الرمزية، مع الاعتراف أن اللجوء إلى الرمز لم يكن هدفًا شكليًا قُصد للتحسين أو العناية البديعية، إنما قصد لأهداف مذهبية لم يكن من السهل التصريح بها، لذا كانت القصة خير سبيل لاستبطان التجربة الصوفية، وضمان بثها وإيصالها إلى المريد والطالب في شكل تعبيري يشده ويُدهشه، الأمر الذي يفضي إلى الإقناع وخلق الإيحاء المطلوب الذي يرجوه الشيخ الصوفي لمريده المبتدئ.

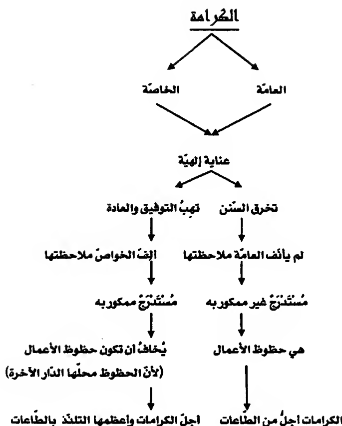
وقد قابل الجامي بين رؤيتين متباينتين للكرامة عند الخواصّ وعند العامّة. نوجزها في الترسيمة التّالية[3]:

---

(1) الجامي: نفحات الأنس، ص ص 186-187.

(2) المرجع السّابق. ص 19.

(3) استقينا الترسيمة ممّا كتبه الجامي في نفحات الأنس، ص 57.



لعلّ أهمّ العلل التي آلت بالكرامة إلى التهميش وعدم الإسهام بفعاليّة في فنّ القصّ هو ما أصاب فهمها من عُقم على مستوى إدراك العالم وإدراك إدراكها العالم، وكلتاهما تبدوان صفتين أكثر وضوحا حينما يتمّ تبسيطها تبسيطا مخلاّ أو تقديسها تقديسا مُشطّا، وهذه علّة الإهمال في اعتقادنا، إذ كثيرا ما يتمّ التّذرّع بالقراءة لتجنّب مؤونة التّفكير أو اللّجوء إلى التّفسير لتجنّب أعباء الفهم، والهدف هو أن نفسّر دون أن نفهم وأن نقرأ دون أن نفكّر، وأن نحكم دون أن نتروّى. وقد استشْرى هذا الإهمال عن قصد بدعوى أنّ مستوى النّصوص لا يرقى إلى مستوى الأفهام وأنّ مستوى الأفهام أدنى من النّصوص، مستغيثين في سمتهم هذا بمجموعة من العوامل السّياقيّة والمقاميّة والإيمانيّة التي توجّه سياق الكرامة في اتّجاه تأويل "مُلزم".

إنّ تحول الكرامة من حيّز المشافهة إلى حيّز المدوّن المقيّد نعدّه نقلة نوعيّة رافقتها معطيات لا نعدمها في المتن والمضمون، ففي السند، نعدم اهتماما دقيقا بتأصيل سلسلة الرّواة إذ غالبا ما يُؤذن بابتداء الحكي فيه بفعل ماضٍ مبنيّ للمجهول (حُكي، رُوي[1]) أو بفعل دالّ على الوجود والمشاركة[2]. والنقطة الأخرى التي لا تقل أهمية، هي أن قسما كبيرا من تلك الكرامات والأخبار مستمدة من روايات شعبية كانت دائرة فيما مضى على الألسن، حتى قُيض لها رواة محترفون، استغلوها، حذفوا منها وأضافوا إليها، ولكن عملهم كان متوقفاً على الرواية الشفوية، ثمّ جاء بعدهم من أخذوا على عاتقهم تثبيت تلك الروايات والكرامات المتنوعة بالكتابة، وهذه تحديدا مرحلة حاسمة انـــزلقت فيها الكرامات من تلقائية الأدب الشعبـــي إلى تقنين الاحتراف، ومن حرية القول والمشافهة، إلى قيود الكتابة والتدوين.

إنها مفارقة حقيقيّة فعلا، ذلك لأنّنا نجد الإنتاج، حين يتعلّق الأمر بالسّرد غنيّا غزيرا، ولكنّنا بالمقابل نجد "الثقافة العالمة" لا تضعه في صلب انشغالاتها في البحث والدّراسة أمدا طويلا من الدّهر. لقد أنتج العرب" السّرد" وما يجري مجراه، وتركوا لنا تراثا هائلا منذ القدم (ما قبل الإسلام). وظلّ هذا الإنتاج يتزايد عبر الحقب والعصور، وسجّل لنا العرب من خلاله مختلف صور حياتهم وأنماطها، ورصدوا من خلاله مختلف الوقائع وما خلّفته من آثار في المخيّلة والوجدان، وعكسوا عبر توظيفهم إياه جُلّ، إن لم نقل كلّ صراعاتهم الدّاخليّة والخارجيّة. كما جسّدت لنا من خلاله مختلف تمثّلاتهم للعصر والتّاريخ والكون، وصور تفاعلاتهم مع الذّات والآخر[3].

إنّ الكيفيّة التي تمّت بها إذاعة نصوص الكرامات سواءً أكانت مقاربة إيمانيّة تؤكّد المعجزة باعتبارها حدثا تاريخيّا خارقا حصل بمشيئة إلهيّة، أو مقاربة عقلانيّة

---

(1) نذكر على سبيل المثال لا الحصر، اللّمع، ص 254.

(2) من ذلك على سبيل المثال لا الحصر "وكنت قاعدا على باب دكّانه". نفحات الأنس، ص 373.

(3) سعيد يقطين: السرد العربـــي، مفاهيم وتجليات، ط: 2، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة. 2008. ص 71.

وضعية نافية لكلّ خرق أسهمت بقوّة في ضمان بقائها رافدا استدلاليّا للمصنّفين في التصوّف أو رافدا تعبيريّا إيمانيّا لبسطاء النّاس يوحي لكليْهما بالقدرة على تجاوز قدراتنا المحدودة وخرق النّواميس.

4- فكه الكرامة متحوّلا من المعاينة أو المشافهة إلى التدوين

لئن مثلت ثنائية المشافهة والتدوين مبحثا مهمّا في معظم الحضارات والثقافات فظلّ السّؤال المطروح دوما ما دوافع الانتقال من ثقافة أساسها الارتجال والتّشافه إلى ثقافة عمادها التوثيق والتدوين والكتابة، فإنّ الأمر في نصوص الكرامات لا ينــزاح عن ذلك كثيرا لاسيما أنّ الثقافة العربيّة شفويّة في أصلها والنّظام الشّفويّ. لم يكن فيها أمرا طارئا، بل كان فضاءً رحبا نشأت فيه عديد مكوّنات تلك الثّقافة في تجلّياتها الأدبيّة والدّينيّة والتّاريخيّة واللّغويّة. ومثلما كان للشّعراء حَفَظَةٌ ورواةٌ يختصّون بهم، كان للأولياء ذلك.

يترتّب عن ذلك أنّ كتابة الكرامة نشاط /مواضعة طارئة قصد إخراج التجربة من خطّيتها العَيانيّة والزمانية في الفضاء والمساحة، إلى خطّية أخرى هي الكتابة في فضاء ورقيّ تخييليّ. وهنا لا يخفى على أحد ما تقع فيه كتابة الكرامة من حَرَجٍ وضيق حين تَجْهَدُ لتصوير ما كان مُفارقا خارقا باللفظ والمعنى وتحويل الكرامة من خصوصيّة الذّات إلى عموميّة التّداول. هذا الانــزياح من مقام المشافهة/أو المعاينة إلى مقام التدوين أمامه رهانان:

الأوّل: أمانة نقل ما يعسر نقله، بل وما يتمّ الإيصاء بستره والتّكتّم عليه.

الثّاني: انتقاء ما يَفي التجربة/القصّة حقّها من دون تقصير.

أمران لا فكاك منهما ولا سبيل للانفلات من قبضتيْهما، وبسببهما نشأ الفكه بيّنا في قصّة الكرامة أمارةً على ورطة تعبيريّة إذ ما يتمّ سرده تغيب فيه جوانب عدّة لا تستقيم إلاّ معاينةً ووفق سيرها تمّ إنتاج المعنى بين الأطراف الحاضرة وصاغ الوليّ حدثه المتفجّر ونُسج المشهد برمّته بما فيه من عناصر مقاميّة ومقاليّة وسياقيّة وانفعاليّة... هذه المعطيات اتّسمت بالوضوح والبساطة فانجذب إليها العامّة وأنسُوا بها.

كيف إذن يصير الشّاهد / المعاين كاتبا؟ أو كيف ينقل المعاين إلى الكاتب مضمون القصّة ليصوغها مكتوبةً؟ وكيف بإمكانه -وقد غاب المشهد- أن يستعين به خبرا ليصوغ منه قصّة يتسلّل من خلالها إلى المتقبّل ليبني في ذهنه المشهد أكثر ثراءً وعمقا.

تستوجب هذه النّقلة تكيّفا مع لوازم القصّ حتّى تكتسب القصّة طرافةً وقَبولا وفكَةً وأوّل المراحل هي التذكّر والاسترجاع، إذ يعمد الكاتب إلى تقنيات الإضافة والحذف والتقصير والتطويل وفقا لما تذكّره ووفقا لما يقتضيه مقام الكتابة ووفقا للطبيعة الحَدَثيّة في الكرامة.

غير أنّ حرص الكاتب/المُقيّد على التقييد حتّى لا يطالَ البلى والنسيانُ والجمودُ الكرامةَ قد يدفعه إلى التّصرّف تبعا بما يراه مناسبا لعمله بلاغيّا ومجازيّا وتخييليا تقديسًا كان ذلك أم تحميقًا. وهنا تحديدا تطرأ على الكرامة تغييرات وتبديلات قد تطمس هويّتها الحقيقيّة وتفقدها الكثير ممّا يؤسّس لمكوّناتها وجمالياتها بل ويجتثّها من سياقها الشّفاهيّ العتيق الذي غذّاها ونمت فيه.

وفي ذات السّياق قد يعمل السّرد بما فيه من مراجعة وتصحيح وتشكيلات أسلوبيّة وتكثيف... على الذّهاب بسرّ الكرامة ونــزعها عن سياقها الحرّ، فما كان يصدر عن الرّاوي من طاقة وجدانيّة وقدرةٍ على الرّواية وقنصٍ بلاغة المشافهة يصير تدوينا يُبَرّرُ الصّور والأفكار وشخصية الوليّ بل ويمتحنها قصصيا، ولهذا كثيرا ما يختلف الروّاة في رواية الكرامة الواحدة كُلّ ينسجها بما تقتضيه مهاراته وقناعاته...

إنّ لهامش الحرّية هذا -في اعتقادنا- أهمّية قصوى في توجيه النثر الصّوفي نحو آفاق أخرى لم يعرفها في السّابق. ولعلّه يجوز لنا أن نقول "إنّ مسار النثر في هذه المرحلة يزداد بُعدا عن المُعجز وشبه المُعجز، بقدر ما يزداد اقترابا من الممكن، وغوصًا في ثنايا البشريّ والمعيش، رغم ارتدائه لبوس الفنّ والخيال غالبا، واتّشاحه بحَلْيِ الأسلوب الرّاقي ووشاح البلاغة والبيان"[1]

---

(1) عبد العزيز شبيل: نظرية الأجناس الأدبيّة في التراث النثري، جدليّة الحضور والغياب، ط: 1، دار محمّد عليّ الحامي، تونس 2001. ص 235.

وسنحاول تدبّر منابت المفارقات/التحوّلات التي تعمل على إذكاء الفكه في قصّة الكرامة كالآتي:

أ- فكه ناتج عن تغيير يُنجزه الراوي قصد ترسيخ الكرامة المسموعة في الأذهان وجعلها فريدةً مُشرقةً.

ب- فكه ناتج عن النسيان حيث يعمد الراوي والكاتب على حدّ سواء إلى تعويض ما نسِيَ بما يستصوبه فنيّا وقصصيّا.

ج- فكه ناتج عن التغيير القصديّ حيث تكون الأسباب الدّينيّة والعَقَديّة والسّياسيّة... دوافع لذلك.

د- فكه ناتج عن إيمان بالكرامة /الخوارق من عَدَمِهِ.

وإذا انضاف إلى هذا كلّه مهارة سرديّة تتنبّه إلى الطّاقة الوجدانيّة والإنجازيّة في شخصية الوليّ وتقنصُ المراحل المهمّة في قصّة الكرامة وتأثيرها حَدَثيّا وخَطابيّا. وحينها ما عُدنا أمام كرامة صوفيّة بل أمام كرامة سرديّة {إن جاز التعبيرُ} تجذب المتقبّل وتُفكِّهُهُ، وتجعل الحدث المتفجّر فيها حيّا نابضًا يستدرج تعدّد القراءات وتباين زوايا النّظر وهنا تحديدا تتحدّد المتعة من تحقيق خاصية التّواصل مع المكتوب.

إنّ نبرة صوت الرّاوي ونظرات عينيه وانفعالاته ومهاراته النطقيّة والتعبيريّة... كلّها وسائط تأثيريّة تشدّ السّامع وتجعله يتنبّه إلى المعاني المخبوءة وراء الكلمات وتجعلُ تأثير قصّة الكرامة المُشافَهُ بها أشدّ تأثيرا سواء أكان ذلك بُغية الهزل أو الجدّ، مردّ ذلك في نظرنا السّياقات الحيّة والمباشرة التي يُوفّرها الخطاب المباشر والذي غالبا ما يكون باعثا على المتعة المشتركة لا على التدبّر فُرادى. وعلى العموم تظلّ قصّة الكرامة مشافهةً -كانت أم تدوينًا- أمارة على مراحل التّصوّف عموما والتجربة الصّوفيّة خصوصًا وما الأشكال اللّغويّة المستعملة فيها إلاّ وسائط تعبّر عن الحقائق النفسيّة العميقة/أو السّاذجة.

وعلينا الإقرار أنّه لو لم يكن النص الشفاهي يتمتع بالغنى والخصوبة اللتين تجعلانه غير مستنفد من التلقي الأولي، لما كان جديرا بالحفظ والتبني من الذاكرة الجماعية، وما كان جديرا بالقيمة الجمالية والثقافية التي يمنحها إياه المتقبّلون المتعاقبون.

إنّ الخطاب الكتابـــي بهذا الاعتبار خطاب تأملي مؤجل، للكاتب الوقت الكافي لاختيار الألفاظ الأكثر ملاءمة له، أما الشفاهي فهو يعتمد على العفوية، ويفترض أن تكون مرجعياته ملموسة ولا تتقيد باستعمال الإنشاءات الرفيعة والمعقدة، وقاموسه الأساسي قائم على الكلمات ذات الوظيفة الانتباهية Fonction phatique غرضها الاتصال شفاهيا بين المتكلم والمستمع لخطابه معتمدا على ما يصدر عنه بكل عفوية، وبسبب ما يحضره من مفردات كثيرة الاستعمال لا يتكلفها[1].

ولعلّنا لا نجانب الصّواب إذا اعتبرنا ما بين أيدينا من كرامات لا يعدو أن يكون ظلالا لكرامات أصول شَرَدَ عنها الاهتمام أزمنةً لتقادمها وتباين نسخها لينشدّ إلى نسخ بديلة عنها هي ما تمّ تقييده وتكييفه. ولهذا السّبب تحديدا انشغلت عنها الدّراسات الأدبيّة، فظلت النصوص المكتوبة تلح على اهتمام الباحثين بصورة جعلتهم بشكل عام ينظرون إلى الإبداعات الشفاهية بوصفها تابعة للإنتاج المكتوب، أو إن لم تكن كذلك، فبوصفها غير جديرة بالاهتمام الجادّ. فالوعي الكتابـــي يتمثل إذن في تلك القدرة التأملية والقدرة على الإفصاح عن مكنون الذات باستخدام الكتابة على نحو جوهري، فيحدث تحول جذري شامل من الشفويّ إلى الكتابيّ، ومن ثقافة البديهة والارتجال إلى ثقافة الرّويّة والتأمّل.

- علامات المشافهة في قصص الكرامات

تنهض الثّقافة الشّفويّة على الإشارة دون الاكتفاء بالعبارة، فيستعمل المتكلّم الحركة والصّوت، وتتلوّن اللّهجة بتلوّن المقام، فتقوى وتضعف وتتعدّل، ويستند المتكلّم إلى الإشارات مستعملا أعضاء جسده، ويمكنه أن يتمثّل الحدث موضوع التلفّظ فيعيشه أثناء فعل الكلام، ويظهر ما يتمثّله على ملامحه، وكأنّ اللّغة غير كافية وحدها لتأدية المعنى، لذلك لابدّ أن يعضدها جهاز تعبيريّ آخر حتّى تؤدّي الدّلالة على أحسن وجه[2].

---

(1) عبد الجليل مرتاض: التحليل اللساني للخطاب الشفوي، مجلة الأثر، جامعة ورقلة عدد: 1، 2002.

(2) حمادي المسعودي: فنّيات قصص الأنبياء في التّراث العربـــي، ط: 1، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس. ص 507.

في هذا السّياق التأطيريّ لا تبدو قصّة الكرامة مسرودةً إلاّ وجها من وجوه التعبير عنها، فبعد تحقّقها عيانا يتمّ نقل بعدها المشهديّ /La scène إلى علامات كتابيّة بصريّة، وحينها تنوبُ الأوصاف المكتوبة الأوصافَ المرئيّةَ والمحسوسةَ، وينوب التعميمُ التفصيلَ، ويصير المتقبّل ذاك الحيويّ النّشيط الذي قد يتدخّل أثناء السّياق، ظلّيا صامتا.

فالنصّ في هذا الضرب من الثّقافة يُبلّغ عادة أمام جمهور متقبّل حاضر، وهذا المقام يقتضي مواجهة حقيقيّة وحوارا يتمّ غالبا بين المتكلّم والمستمع[1]، والمستمع هنا ليس كائنا صامتا أو جامدا، وإنّما هو متقبّل نشيط وحيويّ قد يتدخّل أثناء التّواصل فيسأل عمّا لم يستوعبه، ويستحسن أو يستهجن ما يُلقى عليه، لذلك يمكننا أن نقول إنّه يُسهم في إنتاج المعرفة فيزيد الكرامة بعضا من ذاته. أمّا المخاطب في الثّقافة الكتابيّة، فهو صامت ومتغيّب، وهو-إن وُجد-كامن في ذهن الكاتب لا يبرحه.

إنّ من علامات المشافهة أن يتمّ الاحتفاء بالمتكلّم /القاصّ من حيث هيأتُهُ وصوتُهُ وحركاتُهُ وإشاراتُهُ، أمّا الثّقافة المكتوبة فيقتصر الأمر فيها على الرّسم دون سواه، خاصّة إذا كنّا على غير معرفة بصاحبه، وهو في الغالب مغيّب لا يُقرأ له أيّ حساب، أمّا في الأداء الشّفويّ فيكون حاضرا مع المستمع حضورا كاملا، ويقتضي منه المقام أن يكون شديد الانتباه مطّلعا على كلّ من يحضر مجلسه، ولذلك يقع الاحتفاء بكلّ ما يصدر عنه، يقول الجاحظ في البيان والتبيين: "كانت العرب تخطب بالمخاصر[2]، وتعتمد على الأرض بالقسيّ وتشير بالعصا والقنا...[3]". ويتحدّث بلاشار/Blachère[4] عن الخطيب في الجاهليّة وصدر الإسلام فيقول: "وكان على

---

(1) Paul Zumthor: Essai de médiévale; Edition du Seuil 1972; p. 42.

(2) المخاصر: جمعٌ مفرده مخصرة وهي ما يمسكه الإنسان بيده من عصا وغيره.

(3) الجاحظ: البيان والتبيين، دار المعارف، سوسة-تونس 1990، ج: 1، ص 285.

(4) الأنواع المندرجة ضمن جنس القصص في نظر بلاشير هي:

أ- فرع يضمّ القصص الخرافيّة، التي يحضر فيها الجنّ والسّعالى. والأسطورة البطوليّة المتعلقة بشخصيات شهيرة مثل ذي القرنين والاسكندر ولقمان، ثم الأسطورة التعليليّة التي تشبه القصّة الخرافيّة، لكنّها تتعلّق بعنصر من عناصر الطّبيعة كالجبال والأودية والصّخور والمغارات، مثل مذبح إبراهيم وتماثيل إساف ونائلة. أو تتعلّق بمحاولة تعليل سبب تكوين مخلوقات عجيبة كمسخ الحيوانات. وقد ترمز هذه

النّاطق بلسان قومه أن يكون ضخم الهامة طويل القامة، رحب الشّدق، بعيد الصّوت، وكان يلذّ له أن يظهر في مواقف تكاد تكون مسرحيّة، فيتّكئ في خطبته الرسميّة على قوسه، أو يشير بعصاه أو يخطب على راحلة هي منبرُهُ. وفي هذه

الأساطير التعليليّة، أحيانا، إلى عظمة الإنسان في الماضي، مثل ذكر ها لصرح هامان وقصور ثمود وسدّ مأرب.

ب- الفرع الثاني يضمّ القصص الطّريفة والمضحكة وقصص الشطّار والأذكياء والقصص الغراميّة، الأولى عبارة عن قصص قصيرة تُلقي الضّوء. أمّا القصص المضحكة، فتتعلّق بالحمقى والأذكياء، وترتبط بقول مأثور أو مثل أو اسم شخص، وهي تلتقي أحيانا بالقصّة التعليليّة التي يغيب فيها العنصر الخرافي وتغلب عليها الطّرافة، فتعتمد، إذّاك على السّخرية. ويقابل هذه القصص المضحكة التي تقوم غالبا على السّخرية والهجاء، قصص الشطّار والأذكياء، وكذلك القصص الغراميّة التي ترسّخ المثل العليا الأخلاقيّة.

ج- ويضمّ الفرع الثالث الأمثال والحكم والأقوال المأثورة، وهي أشكال تعبيريّة موجزة ذات مغزى أخلاقيّ وقيمة تهذيبيّة، يُضافُ إليها القصّة على لسان الحيوان بوصفها إشهارا لمثَل، أو تفسيرا له عن طريق إطلاق عبارة مثليّة. وهي تعتمد، غالبا، موضوعات تضادّية" تقوم على صفات ثابتة للحيوان، مثل ذكاء ابن آوى وخداع الثعلب، وحمق الضّبع وجبن النّعامة.

د- أمّا الفرع الرّابع، فيضمّ الأدب شبه التّاريخيّ الذي يقصّ أخبار الأمم البائدة وهجرة العرب. وهذا الأدب-في ما يرى بلاشير- صدى لماضٍ انقضى وأصبح غريبا. وبهذا النّوع تُلحق حكايات البدو شبه التّاريخيّة، السّاعية إلى تخليد الأمجاد الجماعيّة وحفظها من النسيان. لذلك تتّصل بها "أيّام العرب" التي تعرض علينا صُور أشخاص مُميّزين من عامّة النّاس، دون أن يُصبحوا، مع ذلك أبطالا خرافيين. وهو ما يفصلهم بالبداهة عن التاريخ، ويعيدهم إلى الأسطورة الملحميّة، على شاكلة حاتم الطّائيّ وعنترة وعمرو بن كلثوم.

هـ- أمّا آخر الفروع، فهو "فرع الحديث" الذي جلب - حسب باشلار- للأدب القصصيّ عنصرا جديدا "فاق العناصر القديمة دون أن يقضي عليها". والحديث عبارة عن كتلة من القصص في طور التكوين والرّواية قبل تثبيتها في مدوّنات القرن الثّالث الهجريّ. ولعلّه، لهذا السّبب، يتساءل بلاشير عن معنى "الحديث" وعن الفرق بينه وبين "الخبر" الذي يُعرّفه بكونه "القصّة الشّفويّة تُعالج حوادث سبقت وجود محمّد".

ريجيس بلاشير: تاريخ الأدب العربـي، ترجمة: إبراهيم الكيلاني، ج: 2، ص ص 873-878.

المواقف ما يذكّرنا بأحوال الشّاعر"[1]. إنّ الجسد بمختلف أعضائه يمكن أن يسهم في إنشاء النصّ الثقافيّ عبر ما يتبدّى عليه من علامات وما يصدر عنه من إشارات وحركات لاتقلّ قيمة من حيث الطّاقة التعبيريّة عن المنطوق، وقد يتوقّف المتكلّم أحيانا عن الكلام ليفسح المجال لبعض الإشارات أو الحركات التي يقوم بها، وقد تكون إشاراته وحركاته وما يتبدّى على ملامحه أبلغ من الكلمات وأفصح من العبارات.

وتدعو حاجة الخطيب إلى شدّ انتباه السامعين وإلى إذكاء مظاهر الاتصال بالمبالغة والإطناب وتغيير نبرات الصّوت والأوضاع والحركات... فتنصاغ قصّة الكرامة في إطار إنسانيّ تفاعليّ حقيقيّ، في حين أنّ الكتابة تفترض إطارا إنسانيّا تفاعليّا افتراضيّا باردا، قد تنوب فيه علاماتُ التنقيط الإماءةَ والإشارةَ والحركةَ... وغير ذلك من أمارات التّفاعل.

بهذا الاعتبار ما كان الفكه صنيعة النصّ فقط بل كان صنيعة المقام وحيثيات المجلس وظروفه الحافّة، فقد يكون غمزا من القاصّ أو تعجّبا يظهر على ملامح المتقبّلين وقد يكون سؤالا ساذجا يُطرحُ أو تسليما مطلقا يتمّ التعبير عنه بالتحميد والتكبير... هي إذن عناصر من النصّ ومن خارجه بما يسهم في إنتاج دلالات قصّة الكرامة تقديسا أو تحميقا. يقول زمتور **Paul Zumthor**: "إنّ المعنى ينتقل من الفم إلى الأذن، ويحتلّ الصّوت مركز التّوصيل"[2]. فالصّوت يعتبر مركز الثّقل في الثّقافة الشّفويّة، في حين يعوّل في الثّقافة الكتابيّة على الرّسم، والصّوت وإن كان مطلوبا أن يكون جوهريّا وخاصّة إذا كان المستمع جمعا غفيرا، فإنّه من الأفضل أن يكون متغيّرا حسب المواقف وتحوّلها، فلا يُستساغ أن يكون على وتيرة واحدة كأن يكون ليّنا في جميع الحالات أو قويّا في كلّ المقامات، لذلك يمكن أن نقول إنّ الثّقافة الشّفويّة تقوم على ثنائيّ الصّوت والسّمع، التبليغ والتقبّل، التضحيك والضّحك، التفكيه والفكه... بينما تقوم الثّقافة الكتابيّة على الخطّ والعين.

---

(1) المرجع السّابق. ص ص 869-670.

(2) Paul Zumthor: Essai de médiévale; p. 38.

إنّ قصّة الكرامة في:

- محضنها الأوّل {الوليّ} تحدثُ لتُكتم.
- محضنها الثّاني {المجالس} يُحدّثُ بها للتفكيه تقديسا أو تحميقا.
- محضنها الثّالث {المدوّنات} تُقيّدُ لتُقرأ وتُتدبّر.

وإذا كانت النصوص الأدبية قد أنتجت لتسمع لا لتُقرأ فإنّ قصص الكرامات حدثت لتُكتَمَ وليتمّ أخذ العبرة منها لا من حيث صيغتها الحَدَثِيّة بل من حيث دلالتها الإيمانيّة والتوفيقيّة أو التحذيريّة الاختباريّة. وعلى ذلك ما فتئت طبوعُها العجائبيّة والغرائبيّة تغوي القصّاصين وتفتن المتقبّلين فتُرضي أذواقهم وتُنشّط أخيلتهم.

آن لنا أن نستنتج إذن أنّ انتقال الكرامة من حيّزها الخاصّ إلى حيّز المشافهة وحديث المجالس قد أسهم في تخصيبها أيّما تخصيب فاتّخذت خصائص القصّ ولوازمه، وما عاد يُؤْبَهُ كثيرا بصدقيّة الوقائع فيها بقدر الاستجابة إلى آفاق التوقّع وإحداث التعجيب في النّفوس، وهذا تحديدا ما خفّف من بعدها التقديسيّ وضخّم بُعدها القصصيّ، تمّ ذلك كلّه بفعل التّراكم والتّداول.

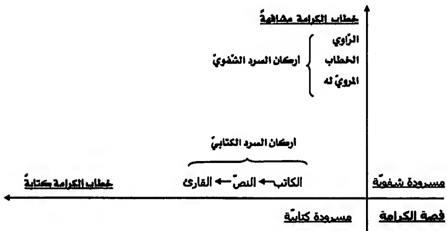
وإنّا لا نجاوب الصّواب إذا اعتبرنا أنّ ما لاحظناه من تباين حدثيّ وتركيبيّ في قصّ الكرامة الواحدة وبعض التبسيط المخلّ في السّرد أو التّعجيب المُشِطّ... هو أمارات على مرحلة المشافهة وتأثيراتها. فمن ضروب التحويل أن تُحذف من الإنتاج بعض المقاطع فتسقط تماما نتيجة سهوٍ أو نسيانٍ، وقد يكون ذلك متعمّدا تبعا لذوق الرّاوي أو إيديولوجيته.

وإنّ قصّة الكرامة مابرحت تتعرّضُ لعمليات تنقيح وتبديل مستمرّة ما دام تناقلها يتمّ مشافهةً. أمّا حينما تمّ تدوينها فقد استقرّت على ما رواه النّاطق الأخير. وعلى ذلك كلّه تظلّ "العلاقة بين سرديات الخطاب وسرديات النصّ علاقة تكامل لا تنافر، إذ أنّ سرديات النصّ لا يمكنها أن تتحقّق إلاّ على أساس سرديات الخطاب ضمنا أو مباشرة، ولكنّها لازمة لأنّها محدّدة، ولأنّها الأصل الذي قامت عليه أرضية السّرديات"[1]. غير أنّا نـــزيد على ذلك مرحلة أخرى يتحوّل فيها الشّطح القصصيّ الكراماتيّ شطحا نقديّا تأويليّا، حيث يصيرُ كلّ فهم

(1) سعيد يقطين: الكلام والخبر، مقدّمة للسّرد العربيّ، مرجع سابق. ص 25.

تخليقا لكرامةٍ جديدة وآفاق أخرى للحكاية الصّوفيّة.

ذلك ما جعل نصوص الكرامات أخبارا كانت أم قصصا متنامية الظّهور قوّةً وسرعةً، لا بما هي مجرّد رافد يُذكي السّيرة الذّاتية للأشخاص بل بما هي عناصر قصصيّة تخييليّة مساعدة، تعمل على تخفيف البعد التقديسيّ في الكرامة عبر تصييره قصّةً مُشوّقةً. وما من شكّ أنّ التزيّد والتعمُّل في هذه الأقاصيص قد اقتضى من الرُوّاة-مؤمنين كانوا أم منكرين-استرسالهم في السّرد وتنافسهم في الإضافة والاختراع بوحي من خيالهم بحثا عن مزيد من التأثير في المتلقّي، وسعيا إلى مزيد الإيهام بـــ "قداسة" الوليّ فيها أو حماقته. وهو ما ساعد -في اعتقادنا- على دفع الكرامة الصّوفيّة نحو مزيد من الصّنعة الفنّية والقصصيّة. نُوجز المسألة في التّرسيمة التّالية:



5 - جماليات القصّ في قصص الكرامات

من عباءة الحكي عموما وقصص الأنبياء خصوصا خرجت قصّة الكرامة فنّا أدبيّا صوفيّا مستقلا مُتّخذةً لنفسها مكانة مرموقة في التجربة الصوفية عموما وفي حياة الصّوفي خصوصا، فهي حكاية مغلقة ذات نواة مركزيّة صلبة، الكرامة حدثها المتفجّر والوليّ بطلها الخارق، ولهذا تحديدا تقارب الكرامةُ القصّةَ بمفهومها الحكائيّ العربيّ {الخرافة، الحكاية، الخبر}.

وأبرز ما يمكن الإشارة إليه هو أنّ قصّة الكرامة تقوم على ثلاثة مراحل سرديّة هرميّة، عناصرها ثلاثة: -وضع الانطلاق: تمهيد للقصّة مُوجزٌ، زمانيًا/مكانيًا/حَدَثيًا...

- سياق التحوّل: حدث الكرامة مُدهِشًا.
- وضع الختام: الإدهاش تقديسًا أو تحميقًا.

وبهذا ما أُسّ الكرامة إلاّ نواةٌ، وما علي باقيها إلاّ أن ينساب على كامل قصّة الكرامة دون التوزّع على تفاصيل أخرى تَحُدّ من إبراز الحدث المتفجّر فيها، ذاك الذي ينشده القاصّ/الرّاوي، مع التلميح -ما أمكن-إلى الثغرة التي سيسدّها الوليّ بكرامته تحقيقا لتمام استوْجبته الأحداث سياقًا وبنيةً.

وإنّا نرى شخصيّة الرّاوي وميولاته وتوجّهه المذهبيّ عوامل مفصليّة في إظهار قصّة الكرامة إظهارا مخصوصا ولعلّنا لا نجانب الصّواب إذا اعتبرنا تلك الدّيباجات /التمهيدات السّابقة على قصص الكرامات مِحرارا لذلك، نستدلّ في هذا الباب بديباجتين متباينتين متّصلتين بالحلاّج، الأولى للخطيب البغداديّ، هذا نصّها: "... والصوفية مختلفون فيه، فأكثرهم نفى الحلاج أن يكون منهم، وأبى أن يعده فيهم، وقبله من متقدميهم أبو العباس بن عطاء البغدادي، ومحمد بن خفيف الشيرازي، وإبراهيم بن محمد النصراباذي النيسابوري. وصححوا له حاله، ودونوا كلامه، حتى قال ابن حفيف: الحسين بن منصور عالم رباني... ومن نفاه عن الصوفية نسبه إلى الشّعبذة في فعله، وإلى الزندقة في عقده. وله إلى الآن أصحاب ينسبون إليه، ويغلون فيه... وكان للحلاج حسن عبارة، وحلاوة منطق، وشعر على طريقة التصوف، وأنا أسوق أخباره على تفاوت اختلاف القول فيه"(1).

والثانية لابن النّديم في "الفهرست" هذا متنُها: "... كان رجلا محتالا مشعبذا، يتعاطى مذاهب الصّوفيّة، ويتحلّى ألفاظهم، ويدّعي كلّ علم، وكان صِفرا من ذلك، وكان يعرف شيئًا من صناعة الكيميائيين وكان جاهلا مِقداما متدهورا جسورا على السّلاطين، مرتكبًا للعظائم يروم إقلاب الدّول..."(2).

---

(1) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، مجلّد: 8، مصدر سابق، ص 689.

(2) ابن النديم: الفهرست، تحقيق: رضا تجدّد، ج: 5، الفنّ (الخامس، المقالة الخامسة)، طهران 1971، ص 241.

جليّ إذن أنّ لكلّ ديباجة كراماتها المنتقاة، بل إنّ الدّيباجات هي الضّغط الأوّل الذي يُمارسه الكاتب /الرّاوي على القارئ، وبالتّالي لا نصير أمام قصّ محض وكرامةٍ خالصةٍ وإنّما هما ضمن سياقات توجيهيّة كثيرا ما عملت على الغُنم من قصّة الكرامة عبر تسييسها وتأطير تقبّلها تأطيرا قبليّا.

ولا يذهبنّ بنا الظنّ إلى أنّ تلك الدّيباجات المذكورة آنفا وتلك التّوجيهات اللّغويّة والإيحائيّة، ومن بعدهما الإضافات التخييليّة كانت مجانيّة منــــزوعة الأهداف، بل هي مُلبّية حاجات جماليّة وفنّية وذوقيّة... ارتضاها جمهور القرّاء واستجْوَدوها لوَقْعها أو لرسوخها في تجارب الأولياء وفي التّقاليد الفنيّة في قصص الكرامات. ومن مجموع هذه الإضافات يتغذّي فهمنا للكرامة.

وعلى هذه المحاولات التّوجيهيّة لفهم القرّاء يظلّ فهم قصّة الكرامة مشروطا بالتّفاعل بينها نصّا وبين متقبّلها فهمًا، أو بمعنى آخر "إنّ العمل الأدبيّ له قطبان يُمكن أن نُطلق على أحدهما القطب الفنيّ والآخر القطب الجماليّ، القطب الفنيّ هو نصّ المؤلّف. والقطب الجماليّ هو عمليّة الإدراك التي يقوم بها القارئ. فإذا كان الوضع العمليّ للعمل الأدبيّ يقع بين النصّ والقارئ فإنّ تفعيله يقع محصلة تفاعل بينهما"[1]. بعبارة أخرى إنّ معرفتنا بنشاط الوليّ خاصّة والأحداث الحافّة به عامّة لا يمكن أن تكون إلاّ معرفة غير مباشرة، يتوسّط لها حتمًا خطابُ الحكاية ولهذا تحديدا قد يعتري قصص الكرامات ضعفٌ في كثافتها الدّراميّة أو فحواها الحدثيّ.

فهذا القالب الفنيّ المتحقّق بفعل الكرامة أساسًا تغذّى بمجموعة من تجارب الأولياء تغذّيَهُ بالتّراث النّظريّ والجماليّ ناهيك عن إضافات القصّاص وتزيّدالهم. لذا فإنّ دائرة قصّة الكرامة أوسع من دائرة الخبر، إذْ الخبر مجرّد صيغة متضمّنة في قصّة الكرامة، بينما الكرامة إبداع حرّ متمرّد على الصّيغة المميّزة.

إنّ فكرة قصّ الكرامة أصيلة في الكرامة، سواء سردها الصّوفي أو مؤرّخ أو أديب أو عابر سبيل... فالعزم بدءًا معقودٌ على إحداث أثر معيّن (إدهاش-إقناع-

(1) فولفجانج آيزر: فعل القراءة، نظريّة في الاستجابة الجماليّة، ترجمة: عبد الوهاب علوب، المجلس الأعلى للثّقافة، القاهرة، 2000. ص ص 27-28.

سخرية-إضحاك...) لذا يعمد السّارد إلى تسخير الجمل اللّغويّة والتّراكيب الإنشائيّة خدمةً لهذا الأثر الذي اختاره سرّا أو علانيّة منذ البداية. وبالتّالي فهي باب مُشرع، مُنفتح قابل للإضافات في كلّ عصر وفي كلّ بيئة. وهو ليس سردا عبثيّا لا طائل منه سوى تسجية أوقات المجالس، بل هو في صميمه مُنطوٍ على عدد من الوظائف التأثيريّة منها الخلبُ والإبهارُ والتنفيسُ والتصعيد...

ولا يتحقّق التّمام في قصّة الكرامة بالوعظ أوالإرشاد ولا حتّى الحجاج، بل بالاستجابة العمليّة أو الذهنيّة التي تصدر عن الصّوفي إمّا أمارةً على نباهته أحيانًا أو ركاكته أحيانا أخرى. لذا نعتقد أنّه لا يحسُنُ التركيز على محادثات عَرَضيّة في قصص الكرامات إذ هي ليست ذات معزى جوهريّ في الكرامة سوى أنّها تحضّر لحدث الكرامة وتُنضّجُهُ، وبالتّالي قد تكون خاتمة قصّة الكرامة:

- لحظة إضعاف/ انكسار/ فضيحة...
- لحظة تقوية /تمام/ مَنقبة...

- الخيال

الخيال في قصص الكرامات قدرة سحريّة مُبدعَةٌ تخلع الحياة على المحسوس، وتُحضِرُ الصّورة في الأذهان، لذا فإنّ ما ساقته الكرامات من صور خياليّة خارقة ومفارقات، تبعثُ جميعُها لا على الدّهَش والإبهار والشعور بالدّفء والاستيطان فحسب بل -وبنفس القدر-على الرّهَب والخشية والرّوع أو الرّعدة والقشعريرة والبرودة. فتبدو الصّور على هذا النّحو ذات كيانات محسوسة كما تبدو الصّور الكائنة في العالم الخياليّ ذات وجود عينيّ، وذلك بضرب من الشّفافيّة واللّطافة يمكّنانها من التّجسّد.

وما ذلك كلّه إلاّ لأنّ المسرودات الصّوفيّة زاخرة بصور خياليّة وأبعاد مفارقة منها ما ينتمي إلى الطّيران والتّحليق وطيّ المسافات، ومنها ما هو استحضار للأشياء والمأكولات في غير أوانها، ومنها ما هو من الرّؤى والتّخاطر... إنّ المعاني المعقولة أقرب إلى الخيال منها إلى الحسّ، لأنّ الحسّ طرف أدنى والمعنى طرف أعلى وألطف، والخيال بينهما.

وفي مجال الخيال، حيث يسود المستحيل والخارق، فإنّا نرى مؤلّفي قصص الكرامات قد امتلكوا فرصتهم في منع غلبة الحسّ بالمفارقة بين الحقيقة والخيال لدى القارئ، وبالمحافظة على المشاعر والعواطف البشريّة في مواقف خارقة، وبطرح مميّز وشموليّ، ينمّ عن انسجام الطّبيعة البشريّة، لكأنّهم يُبقون القارئ في إطار المقبول دون أن يزعزعوا الثّقة لديه بما يطرحونه، حتّى وإن صدمته طريقة السّرد والمعالجة بين لحظة وأخرى.

وبين ثالوث هو المتوقع والمُتجاوز والمستحيل، انساب قصّ الكرامات ساعيا إلى شدّ السّامعين والقارئين مُوهما إياهم بأنّ ما جرى لم يتجاوز المحتمل والممكن. وكلّما لجأ الرّاوي إلى العنصر الخارق فإنّ الشخوص الذين يقعون تحت تأثير هذا العنصر لا يفقدون شيئا من أحاسيسهم البشريّة، بل يتصرّفون حسب دوافع ونوازع بشريّة في أكثر المواقف غرابة[1].

وكثيرا ما يقع جمهور السّامعين في دائرة سحر الكرامة غير عابئين بالحقيقة أمام ذلك الوصف المثير لعالم مغرٍ تتوفّر فيه المغامرة، ويسود فيه عنصر التشويق والقدرة والمباغتة... ويلتبس فيه الفردُ بين البشريّ والإلهيّ، وبين الواقع والخياليّ، وبين الصّريح المكشوف والغامض المستتر. وهكذا تناسلت التّهم الموجّهة إلى الصّوفيّة فمن الاتّهام بالزندقة إلى الكفر وإقلاب الدّول وصولا إلى الرّبوبيّة، من مثل ما كان في شأن الحلاّج.

ولقد اعتبر الخيال في الفكر الإسلاميّ أعلى من الحسّ وأدنى من التصوّر، ذلك بأنّه أرفع ممّا تحته وأدنى ممّا فوقه... وبقدر ما يحجب الخيال المعاني العقليّة إذا ازدادت كثافة، يؤدّيها ويضبطها ولايحول دونها كلّما رقّ وصفا من شوائب هذه الكثافة. على هذا النّحو أدخل الغزالي الخيال في سياق اللّطافة والكثافة، ومعياره

---

(1) نحيل هنا على سبيل المثال لا الحصر ما كان في شأن إبراهيم بن الأدهم، فقد ورد في الرّسالة القشيريّة: قال بعضهم: أشرفت على إبراهيم بن الأدهم وهو في بستان يحفظه وقد أخذه النوم وإذا حيّة في فيها طاقة نرجس تروحه بها".
القشيري: الرّسالة القشيريّة، وبهامشه منتخبات من شرح شيخ الإسلام أبـي يحى ذكريا الأنصاري الشّافعي، مصدر سابق، ص 361.

في التمييز بينهما هو التصوّرات لا العيانات، وهو معيار يُؤذن بتحكيم الفهم والمعرفة الأولانيّة غير المشروطة بالمحسوس في ديناميّة الخيال. وربّما كان المقصود بهذه الأحكام اقتراب الخيال من الإدراك أو دُنوّه من التصوّر، لأنّه متى اقترب من المحسوس كان كثيفا، ومتى شارف العقل التجريديّ اكتسب صفة اللّطافة[1]. وهو ما يفضي بنا إلى التمييز بين وظيفتين للخيال: وظيفته في الإدراك الحسيّ المشترك للأشياء والموجودات، ووظيفته في فعل المعرفة الصّوفيّة.

وإذا حاولنا تطبيق ما ذكرناه على الرّؤى والأحلام في قصص الكرامات تبيّنت لنا ديناميتها وانسلاب الإرادة فيها ناهيك عن تلك القدرات الخارقة التقليديّة في قصص الكرامات صحوًا. هو إذن تناسبٌ بين الخيال والوحي، حيث يبدو الصّوفي استشرافيًا بالأساس، يقف على معاني المثل بالتأويل أو التعبير بعد تزكية النّفس وتطهيرها من الكدورات، حينها فقط يسْتكْنهُ العلاقة بين الحسيّ والمثاليّ، ويعرف ما يتقلّبُ فيه الوجود من تجلّيات إلاهيّة. **ليست قوّة الكرامة إذن سوى خيالها المبدع، لأنّ الخيال في جوهرة هو إرادة السّموّ.**

- الحبكة:

تستند الدّراسة الأدبيّة إلى نظريات بنية السرد وإلى أفكار الحبكة، وضروب الروّاة المختلفين، وتقنيات السّرد. كما أنّ شعريّة السّرد، إن جاز التعبير، تسعى إلى فهم مكوّنات السّرد، وإلى تحليل الكيفيّة التي تحقّق بها سرديات معيّنة تأثيراتها[2]. ولن نغامر بالإقرار بتوفّر جلّ الكرامات على حبكة قصصيّة واضحةً مدروسةً، إذ اتّسم الكثير منها بتفكّك المعايير وخلط للرّكيك بالمتقن والمنتظم بغير المنتظم، فتبدو الكرامة معطوبةً شوهاءَ. وهو ما يدفعنا إلى الإقرار بأنّ الكرامة ليست إلاّ تجلّيا انطباعيًا أكثر من كونها نوعا أدبيًا مستقلاً.

---

(1) عاطف جودة نصر: الخيال، مفهوماته ووظائفه، الهيأة المصريّة العامّة للكتاب، 1984. ص 85.

(2) جوناثان كالر: النظريّة الأدبيّة، ترجمة: رشاد عبد القادر، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2004. ص 102.

ونعني بالحبكة تسلسل حوادث القصة تسلسلا يؤدي إلى نتيجة، ويتم ذلك إما عن طريق الصّراع الوجداني بين الشخصيات، أو بتأثير الأحداث الخارجية. ومن وظائف الحبكة إثارة الدهشة في نفس القارئ في حين أن الحكاية لا تعدو أن تكون إثارة لحب الاستطلاع لديه، وبين حب الاستطلاع وإثارة الغرابة أو الدهشة فرق كبير، من حيث التأثير الفني.

ما الحبكة إذن إلاّ ذاك المجرى العام الذي تجري فيه القصة، فتتسلسل أحداثها على هيئة متنامية، متسارعة، عبر تضافر عناصر القصة جميعها. فالأحداث يجب أن تكون مرتبطة بمبدأ السببية بالرغم من أن بعض القاصين يعتمدون على عناصر أخرى في رسم الأحداث المفاجئة، كاستلهام تدخلات عامل الصدفة أو الخرق القصديّ، وهذه وسائل قد يمجُّها الذوق الفني الرفيع، ويلجأ إليها القاصون السطحيون ذوو الضعف الفني. ونحسبُ ذلك متوفّرا في كرامات جمّة حيث يخرق الوليّ كلّ منطق ويعطّل كلّ قانون.

وقد اعتبر أرسطو الحبكة من أكثر السّمات أساسيّة للسّرد، ولا بدّ للقصص الجيّدة أن تكون لها بداية ووسط وخاتمة، وأن تقدّم اللّذّة بفعل إيقاع ترتيبها... وتقتضي الحبكة التحوّل من حال إلى حال جديدة، ويجب أن يكون هناك موقف ابتدائيّ وتغيير يكتنف نوعا معيّنا من النقض(أو القلب)، وانفراج يهبُ التغييرَ مغزاه... ولا بدّ من خاتمة تربط ما يأتي في نهاية القصّة بالبداية، خاتمة تشير، وفق بعض المنظّرين، إلى ما قد حدث للرّغبة التي أفضت إلى الأحداث التي تسردها القصّة... وإذا كانت نظريّة السّرد تفسيرا للقدرة السّرديّة، فينبغي لها التركيز أيضًا على مقدرة القرّاء على تعيين الحبكات[1].

والجدير بالملاحظة أنّ الحبكة في قصّة الكرامة مقدودة لغاية واحدة هي إبراز الدّور الخارق للوليّ، سواءً أكان تسلسل الأحداث فيها رتيبا أو متسارعا، بل إنّا نرى أن لا دور لبقيّة الشّخصيات إلاّ التمهيد لهذا الدّور والانبهار به تقديسا، أو كشف زيفه تحميقا.

---

(1) المرجع السّابق، ص 103.

- **الحكاية:**

"تدلّ كلمة حكاية على المنطوق السّردي، أي الخطاب الشّفوي أو المكتوب الذي يضطلع برواية حدث أو سلسلة من الأحداث... حقيقيّة كانت أو تخييليّة"[1]. وما يهمّنا في قصّة الكرامة خطابا سرديّا هو دراسة علاقتين، الأولى، العلاقة بين القصّة والأحداث التي ترويها. الثانية: العلاقة بين القصّة والفعل الذي تنتجه حقيقةً أو تخييلا.

قصص الكرامات إذن ليست سوى حكايات، حكايات غير قادرة على تأسيس ذاتها بذاتها من عدم، وإنّما تحتاج من يدعمُها ويبرّرها، ويجعل تقبّلها ممكنا، بل وتحقّقها أيضًا. ومعنى هذا أنّه لا مفرّ من البحث في مرجعيتها المعرفيّة الخاصّة، ناهيك عن المرجعيات التي تؤكّد إمكان حدوث هذا النّوع الحدثيّ واقعا عيانا. فلاشكّ إذن أنّ الحديث عن نموذج حدَثيّ لقصص الكرامات هو معجزات الأنبياء وكراماتهم، يُعدّ تأصيلا مرجعيّا لا من داخل الزّهد والتصوّف الإسلاميين فحسب، بل من داخل أسّهما ونعني به القرآن.

إنّ الحدث الأساسيّ الذي تنهض عليه الكرامة هو الفعل المُبهرُ الذي يأتيه الوليّ. والمادة الأساسيّة التي يعتمدها القصّ، هي الأفعال بما هي قوام كلّ حركة. وهي أوان السّرد تقوم اللّغة بمحاكاتها، فيتخيّل القارئ صورة للحدث تُشبهُهُ لكنّها مشوبةٌ برؤية الرّاوي ومشاعره وأحاسيسه ووجهة نظره. وعلى العموم ليس للكرامة قالب شكليّ مضبوط ينبني عليه كيانها، كما هو الشأن بالنسبة إلى الأخبار والنوادر... ومن ثمّ فإنّ افتقادها لهذا القالب المُنَمْذِجِ جعلها أكثر مرونة وحرّية وجعلها مجالا خصبا لكلّ ابتكار تخييليّ، دافعه التقديس أو التحميق. ومادام تصميم قصّ كلّ كرامة قائما على تحضير دقيق للانطباع، فلا بدّ أن يختلف تصميم كلّ كرامة عن غيرها جزئيّا أو كلّيا وعلى ذلك يظلّ معبّرا عن الرّوح الجماعيّة السّائدة.

---

(1) جيرار جنيت: خطاب الحكاية، بحث في المنهج، ترجمة: محمّد معتصم وعبد الجليل الأزدي وعمر حلي. ط: 2، المجلس الأعلى للثقافة. 1997. ص 37.

ولئن كان البناء الدّرامي والبناء السردي لقصص الكرامات عمادُهُ الإيجازُ في اللّفظ والإلماح في المعنى، فإنّا لا نعدم وجود قصص كرامات طويلة تتّصل فيها كرامات فرعيّة سابقة لتُتَوّجَ بكرامة أمّ، هي في نظرنا بمثابة الفصّ من الخاتم(1). ولقد حصرنا أبرز الخصائص الشكلية الأساسيّة في قصّة الكّرامة فوجدناها كالآتي:

- تحديد زاوية/ منحى حدث الكرامة واتجاهه.
- التركيز على عرض الشّعور والتجربة الباطنيّة.
- تضئيل أدوار الشخصيات الحافة بُغية إبراز شخصية الوليّ.

---

(1) نستدلّ على ذلك بقصّة رواها الجامي في نفحات الأنس، قال: "قال أبو عبد اللّه: في بعض السّياحات كنتُ في السّفينة، فهبّت الرّيحُ وجاء طوفانٌ عظيم، فأهلُها توجّهوا إلى التضرّع والدّعاء والنّذر، وقالوا: وأنتَ؟ ألا تَنْذِرُ؟!. فقلتُ: أنا مُجرّدٌ من أسباب الدنيا، فأيْشُ أَنْذِرُ؟!. فأكثروا الإلحاح عليّ، فقلتُ يا ربّ، نذرتُ إن سلمنا من هذه البليّة فما آكلُ لحم الفيل!. قالوا: أيْشُ هذا النّذر؟!. أيأكلُ أحدكم لحم الفيل؟! قلتُ: هكذا وقع في قلبـــي، وأجرى اللّه تعالى هذا على لساني.
ثمّ انكسرت السّفينة، ونجوتُ مع الجماعة، فوصلنا إلى ساحل البحر، ومرّت علينا أيّامٌ ما أكلنا شيئا. وكُنّا جالسين، فرأينا دَغْفَلاً، فأخذوه وذبحوه، وأكلوا لحمه، وقالوا لي: كُلْ. قلتُ: إنّي نذرتُ ألاّ آكُلَ لحم الفيلِ. فألحّوا عليّ، وقالوا: في وقت الاضطرار يجوزُ نقضُ العهد، فما قبلتُ كلامهم.
فلمّا أكلوا منه غلبَ عليهم النّومُ، فرقدوا، فجاءت أُمّهُ- قبل انتباههم- فشمّت من كلّ جانب، حتّى وصلت إلى عظام ولَدِهَا فشمّتها، وجاءتْ إلى الجماعة تَشَمُّ أفواههم، فكلّ من وجدتْ في رائحة فمه شيئا من ولدها وضعته تحتَ رجلها وقتلته. ثمّ جاءت عندي وشمّتني، فلم تجدْ رائحةً، فأمالت ظهرها لِي، وأشارتْ بالخرطوم، كأنّها تعني اركبْ على ظهري! فما فهمتُ، فرفعت رجلها ففهمتُ مرادها، وركبتُ عليها، فأشارت إليّ، كأنّها تعني: اركب ركوبا مليحا. فجلستُ على ظهرها، فمشت بـــي سريعا، ووصلت إلى موضع، فرأيتُ المزارع والسّوادَ. فأشارت إليّ كأنّها تعني: انـــزل. فنـــزلتُ، فرجعت أسرع من الأوّل.
فلمّا طلع الصّبح رأيتُ ناسا كثيرين جاءوا، وذهبوا بـــي إلى البيت، وما أفهم كلامهم، فجاء التّرجُمان وسألني عن حالي، فقصصتُ القصّة، فقالوا أتعرفُ كم كانت المسافة من ذلك المكان إلى هنا؟!. قلتُ: لا! قالوا: كانت ثمانية أيّام، ومع هذا جاءت بك الفيلة في ليلة واحدةٍ".
الجامي: نفحات الأنس، ص 267- 268.

- زيادة التعويل على التخييل في عرض الأحداث والموجودات.
- الانــزياح عن ضوابط الزّمان الواقعيّ إبّان تحقّق الكرامة.
- الاختزال/التكثيف الشكليّ والأسلوبيّ.
- شدّة التركيز على قوّة الأثر والانطباع.

ولئن كان قالب أخبار العرب والسّير هو قالب الحياة برمّتها فإنّ قالب قصّة الكرامة تفرّعٌ جزئيٌ من هذه الحياة. وفرادةُ هذا التفرّع هو سرّ اختلافها سواء أكانت كرامة مسرودة أو مرئيّة وسواء أكان مُضيّقٌ عليها أو شائعة بين النّاس.

6 - الكرامة حدثا فنيا متفجّرا

يُعرّف الحدث بالانتقال من حالة إلى أخرى، وكلّ تحوّل -وإنْ قلّ حجمه- يُشكّل حدثا[1]. إنّه بإيجاز تغيّرٌ يطرأ ضمن سلسلة الوقائع التي تُبنى عليها قصّة الكرامة وتشدّ متنها. فيضفي عليها الحركيّة والمرونة. ولّما كان الفعل الذي يأتيه الوليّ هو أُسّ قصّة الكرامة فإنّ الوصول إليه كثيرا ما يبدو مرتّبا ومتناميا، بحيث تكون أجزاء الحدث متصلةً يفضي بعضُها إلى بعض فتنتهي إلى أثر كلي، هو ما اصطلحنا عليه بــ**الحدث المتفجّر**، يتجلّى قوّةً خارقةً ونافذةً، ترُجّ خطّية الأحداث وتكون باعثةً على صناعة الفكه.

وفي هذا السّياق يتجلّى الحدث المتفجّر أحد وجْهَيْ الحكي، فالكرامة تضمّ الأحداث وتُعيّن الطّريقة التي تُحكى بها الأحداثُ، وتسمّى هذه الطّريقة سردا، ذلك أنّ الكرامة الواحدة يُمكن أن تُحكى بطرق متعدّدة، ولهذا السّبب فإنّ السّرد هو الذي يُعتمدُ عليه في تمييز أنماط الحكي بشكل أساسيّ.

ولّما كانت البنية السرديّة ثلاثيّة {الزمن، المكان، الشخصيات}، فهذا يجعل المفارقات تتداخل بشكل أو بآخر مع غيرها، وترتبط ارتباطا وثيقا بتنامي الأحداث، حيث يُجري القارئ تصوّر المشاهد بناءً على نوع خاصّ من المفارقات التي تصدم أفق انتظاره، إذ يحدث تنافر بين ما يتوقّع حدوثه وما يحدث فعلا، وهنا

---

(1) رشيد بن مالك: قاموس التحليل السّيميائي للنّصوص، عربــي- انجليزي- فرنسي، دار الحكمة تونس 2000. ص 72.

تنجح المفارقة كلّما ازداد الفرق."إنّه حدث يتمّ اختباره وليس هدفا يجب تحديده" على حدّ عبارة ياوس[1]. لذا فإنّه **لا كرامة من دون فعل ولا فعل على الحقيقة من دون مِنّة إلهيّة إنجازيّة أو إلهاميّة سواءٌ على صعيد التطلّع أو على صعيد التحفيز أو على صعيد القيام بالفعل.**

إنّ الحدث المتفجّر الذي يأتيه الوليّ للإخراج من ضائقة أو حلّ ما استعصى أو إصلاح ما فَسُدَ... لا يمكنه أن يواصل القيام بفعله إلاّ بقدر ما يُعاد تلقيه من جديد من طرف الجيل اللاحق، أو إذا ما وجد قرّاء من أجل إعادة تملّكه، أو مريدين من أجل إرادة محاكاته. لهذا تحديدا نعُدّ الحدث المتفجّر أهم عنصر في قصة الكرامة، فهو قمّة النّضج فيها، وإليه تتحرك الشخصيات في الكرامة وتتحضّرُ، وهو الموضوع الذي نهضت عليه قصّة الكرامة برُمّتها. وهو في تسلسله وتتابعه مُبينٌ عن منحيين:

- الحدث عاريا من تزيّد القُصّاص أقرب ما يكون إلى منبته الأوّل.
- الحدث مَزيدا منمّقًا وقد صقلته أذواق النّاس وأفهامهم وصاغه القُصّاص بما يوافق هوى السُمّار.

ولقد وعى القُصّاص أنّ أهم العناصر التي يجب توفيرها في الحدث القصصي هو عنصر التشويق، لِما له من قدرة على إثارة اهتمام المتقبّل وشدّ اهتمامه من بداية العمل القصصي إلى نهايته، إذ به تسري في القصة روحٌ نابضةٌ بالحياة والعاطفة والقدرة الخارجة عن كلّ مألوف. كما أن للحدث مجموعة من الخصائص من شأنها أن تزيده قوة وتماسكاً ووقعا، وذلك من قبيل التعبير عن خوالج الشخصيات، واستشراف المستقبل، واستحضار الغائب. وحتى يبلغ الحدثُ المتفجّرُ درجة الاكتمال، فإنه لا يرد عبثيًا بل هو مشروط بغاية انسانيّة سامية ذات معنى، غاية يقتضيها المقام الحاضن للكرامة.

ويقوم الحدث المتفجّر في قصّة الكرامة -عادة- على ثلاثة أجزاء: تقديم يظهر فيه الصّوفي مجرّد شخصيّة ظلّية منطفئة، حيث لا يتمّ التركيز عليها. ثمّ يتطوّر

(1) روبرت سي هولب: نظريّة الاستقبال، ترجمة: رعد عبد الجليل جواد، ط: 2، دار الحوار سوريّة، 2007. ص 146.

الحدث عبر بروز وضع طارئ/ أزمة/ امتحان... ثمّ ينكشف الأمر فيظهر الوليّ على حقيقته، فإذا هو "قادر" ومُشعٌ حدثيًا على غير ما كان بدءًا. إنّها بنية شبيهة ببنية المقامة، إذ تحتوي مثلها على مقدّمة يختبئ فيها البطل ولا يظهر على حقيقته، ثمّ تنكشف الحقيقة في النهاية ويتجلّى مغزى الحكاية كلّها عن مفاجأة تقلب ما كان ظاهرا رأسًا على عقب، إذ الغنيّ في الظّاهر فقير في الحقيقة والفقير في الظّاهر غنيّ في الحقيقة. غير أنّ تصرّف الوليّ في الزّمان والمكان والفضاء وذلك بقطعهم عن سياقهم التّاريخيّ والجغرافي كثيرا ما جعل الحدث المتفجّر في الكرامة حدثا فوق السّياق وخارج ضوابط المكان والزمان بمعناهما المتداول.

ولئن جعلت كتب التّراجم والسّير حياةَ الأشخاص وأحداثهم إطارا لها، فإن قصّة الكرامة لا يمكنها -قطعا-ذلك، إنّها تتخيّر بعدا واحدا من هذه الحياة أو جزئيّة واحدة تقوم بإبرازها، لذا فهي موجزة وملخّصة لا تسمح بالاستطراد أو التلكّؤ في المسارات الجانبيّة ممّا يجعلها أكثر حسّيةً وتأثيرا وتحديدا للهدف، وأكثر حدّة في العرض. ينصاغ ذلك بُغية جعلها تعبيرا بكرا غير مسبوق.

إنّ البنية السرديّة لقصّة الكرامة نسق تعبيريّ يجمع بين حدث الكرامة حدثا متحَقّقا (شهِدَهُ أشخاص محدّدون، قد يكون الرّاوي واحدا منهم) وحدث الكرامة حدثا مُستعادا عبر التذكّر، أو لنقل حدثا منقولا من السّماع أو المعاينة إلى التقييد والكتابة. أي أنّه لدينا فعل الكرامة وخبر الكرامة. الأوّل عماده فعل الوليّ والثاني عماده أدوات القاصّ تعبيرا وإيحاءً وتخييلا، وكلاهما يحمل في داخله سِمَتيْ الاستقلال والتحديد، ومن هنا **تولّد منهج التّرجمة للصّوفيّة في تناوله حياة الصّوفيّة لا بوصفها زمنا مديدا من الأحداث، بل بوصفها ومضات منّية وخوارق إنجازيّة ومناقب مُمَيّزة**... وإنّ المادّة التي تتكوّن منها قصّة الكرامة هي الخبر والسرد ومزيج من الأحداث والأزمنة والأمكنة التي تنصهر كلّها لترسم صورة الوليّ وما يأتيه من فعلٍ خبرًا قصصيًا.

ثمّة كرامات كثيرة ذات توجّه دراميّ، وهناك كرامات أخرى ذات توجّه انطباعيّ، يعمد إلى توجيه انطباع القارئ بصفة مسبقة عبر بثّ مجموعة من الجزئيات التي تخلق هذا الانطباع، فمرّة تقوم الكرامة على أحاديث جانبيّة وعناصر

مصاحبة للأحداث فيأتي بناء الكرامة سرديًا خالصًا[1]، ومرّة أخرى تقوم على حكاية خبر شديد الإيجاز خُلوا من كلّ تفصيل، فلا مقدّمة ولا عقدة ولا نهاية، هي فقط جملة واحدة مشحونة بعديد المعاني والإيحاءات[2]. وغير خفيّ أنّ هذه الخصيصة المعبّرة عن الإيجاز لفظًا والغنى مضمونا عريقة في القصّ العربيّ حتّى قيل في المثل السّائر: "البلاغة في الإيجاز".

وعلى العموم رسخ الحدث المتفجّر في الصّنوف التّالية جميعها:

---

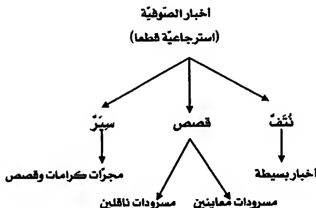
(1) نستدلّ بكرامة تتصل بأبـــي الحسن عليّ بن إسماعيل بن حرزهم / حدثني يوسف بن موسى قال: حدّثني رجل كان يُلازم مجلس ابن حرزهم قال: كان يحضر معنا في المجلس شابّ عليه ثياب بيض وفي وجهه صُفرة. فقال لنا أبو الحسن: إنّ هذا الشّاب يظهر عليه أثر الفاقة فانظروا له في شيء يستعين به. فجمعوا له دراهم واحتشموا أن يدفعوها له فقال مؤذّن المسجد: أنا أتبعه بها إذا خرج من المسجد وأدفعها له. فلمّا انقضى المجلس خرج الشّاب من المجلس وتبعه المؤذّن على أن خرج من باب الحبيسة* وهو يمشي في أثره ولا يدركه حتّى دخل في بستان. فدخل المؤذن في أثره فطرح رداءه على شجرة. وذهب إلى الماء ليتوضّأ والمؤذن يتباعد عنه. فانتظره إلى أن رأى وقت الظّهر قريبا فخاف فوات الأذان في المسجد. فتقدّم المؤذن إليه وسلّم عليه وقال له: الفقيه أبو الحسن بعثني إليك بهذه الدّراهم. فقال له الشّاب: متى عهدك به؟ فقال: السّاعة، فأمسك. ثمّ قال: قطعتني عن مجلسه وانا إليه شيّق، رُدّ إليه الدّراهم. فلا حاجة لي بها. فدخل بين تلك الأشجار وغاب عنّي. فلم أجد له خبرا. قال: فطلبت أن أخرج من ذلك البستان فلم أجد مخرجا. فسمعت أصوات السيّارة، فتسوّرت الحائط ونـــزلت في المحجّة. فقلت: أين الطّريق إلى باب الحبيسة؟ فضحكوا من قولي وقالوا: بينك وبينه خمسون ميلا. فتعجّبت من ذلك واكتريت دابّة ووصلت عليها في يوم آخر، فأخبرت أبا الحسن بذلك. فردّ تلك الدّراهم إلى أهلها**.

* باب من أبواب فاس.

** ابن الزيّات: التشوّف إلى رجال التصوّف، مصدر سابق، ص 173 -174.

(2) "... وأخبرني بعضهم، أنّه {ذو النون المصري}غرف شيئا من الهواء بكفّه ووضعه في فمه، فإذا هو عسلٌ".

يوسف بن إسماعيل النبهاني: جامع كرامات الأولياء، تحقيق ومراجعة: إبراهيم عطوة عوض، ط: 1، ج: 2، مركز اهلسنة بركات رضا فوربندر غجرات (الهند)، 2001. ص 548.



فوصلت القصّة الصّوفيّة مراحلَ متقدّمة من التخييل والنّضج على مستوى آليات السّرد والقصّ، ذاك الذي ظلّ سمتها الرّاسخة وهويّتها الكبرى حتّى صار فنّا من فنون القُصّاص التعبيريّة وأداة من أدواتهم التأثيريّة.

ولّما كانت أخبارهم وحكاياهم صورة عنهم فقد عمدوا إلى تسريبها ببعض **التمنّع الكاذب** فاضطلعوا هم ومريدوهم بدور القصّ، فصاغوا قصص الكرامات بروح فنيّة طليقة أَبَتْ قيود العادة والأُلفَة والمنطق وسمت على كثير من الاعتبارات حتّى أضحت سُخفا أحيانا، وخُلفًا منطقيّا أحيانا، ومعجزات هيهات أن تَعيها البصائر، أحيانا أخر.. وهي في جوانب أخرى تردُ بعيدة عن التحرُّج يزدريها الذّوق... وعلى ذلك استطاعت قصّة الكرامة شدّ سُمّاعها وقُرّائها لا لأنّ الأولياء فيها مُبهرون خارقون، فحسب، بل لأنّ شغفهم بتجاوز قصورهم عبر الكرامات دلّ -باستمرار- على سعيهم الدّؤوب إلى الترقّي.

الباب الثّالث

آليات الفكه والتفكيه في قصّة الكرامة

الفكهُ موجودُ في قصّة الكرامة بالقوّة وبالفعل في متقبّليها، بمعنى أنّه كامن فيها كمون النّار في الحجَر، لا يُرى حتّى تقدحُهُ بديهةٌ نافذةٌ ناقدةٌ ومزاجٌ فكِهٌ، لنقلْ ببساطة إنّه فكهٌ مشروطٌ.

ولكي تكون الكرامة مضحكة/مَثَار فكه، ينبغي أن تكون منطوية على خلل أو عدم انسجام، وقد تنطوي على أسلوب من أساليب المعارضة الكتومة أو المفضوحة، وبذلك يكون للفكه طابع جماليّ نراه بمثابة الحِلية التي تزيّن قصّة الكرامة.

أسماء خوالديّة

المقدّمة:

إنّ النّاظر في الكتب لا يتحرّج من القول إنّ الثّقافة العربيّة الإسلاميّة كانت أكثر الثّقافات وَلَعًا بالفكه. لقد ظهر فيها على مرّ العصور في صور مختلفة وعبّرت عنه بمفردات متنوّعة مثل الهزل والمزاح والبطالة... وهي مفردات تُجريها المعاجم على التّرادف رغم بعض الفوارق التي يُشير إليها الأصل اللّغويّ، وكلّها تعني اللّهو والدّعابة وأخذ الأمور من جانبها الميسور العابث"[1]. ولم يترك الفَكه مجالا من مجالات الثّقافة العربيّة الإسلاميّة إلاّ وَلَجَهُ، فهو موجود في الشّعر والنثر والمقامة...، لا يكاد يخلو منه جنس من أجناس الأدب ولا غرض من أغراض الثّقافة، حيث يتشكّل قِصصا تُروى عن البخلاء، ونوادر من الحمقى والمغفّلين، وأخبارا في سير الأوّلين، وبدعا افتراها رجال الدّين والمتفقهون، ونوادر حكتها الكرامات.

نشأت الكرامة في أوساط العامّة بعيدا عن الحسّ النقديّ الصّوفي، فهي في أغلب الأحيان من "المرويات" التي تناقلتها مجالس المريدين، ويرجع سبب نشأتها هذه إلى أنّ "الولي" يكتم الكرامة، وبالتّالي فهي تُتناقل وتتسرّب بعيدا عنه، مُحمّلة بالكثير من الأساطير والخرافات، ممّا يجعل هذه الطّائفة هدفا للنقد. وهي إلى ذلك حظيت برواج كبير بين جمهور المتقبّلين بما يعني وجود محيط اجتماعي-ثقافي مناسب تتوفّر فيه مواصفات التّحاوب مع صنوف من التبليغ، عمد فيها القصّاص إلى التسلية والمجاز ومداعبة الخيالات الجامحة تلك التي تجذبها التسلية المبهرجة والسخيّة، حيث تأتي الأطايبُ من غير تعب ويغزُرُ الماء في الفيافي وتأتي "دراهم القدرة" من الهواء... ذلك كلّه كان أمرا مُغربا خارجا عن المألوف مُثيرا ومُفرحا، وهنا تحديدا نشأ الفكه والتفكيه ظاهرة اجتماعية بدرجة كبيرة متأثّرا تأثّرا واضحا

---

(1) حمادي صمّود: بلاغة الهزل وقضيّة الأجناس الأدبيّة عند الجاحظ، ط: 1، دار شوقي للنشر، تونس 2002. ص ص 72-73.

وقويّا بطبيعة الرّواة والمتقبّلين على حدّ سواء، وهو ما يشي بأنّ التفكيه كثيرا ما صيغ ليتناسب مع مقتضيات المجالس وخصائص الأذواق.

ولهذا تحديدا يصير الحرصُ على التحقّق من الأحداث والمواجيد أمرا لا طائل منه، بل قد يصير مَفسَدةً للفكه في الكرامة، لاسيما أنّها خارج المعطيات العيانيّة المباشرة، "البعض منها محض حكاية، وبعضها الآخر رُويَ في زمن فائت، والقسم الأكبر من الكرامات شخصيّ ذاتيّ يصعب الوصول إليه أو التأكّد من صحّته"(1).

سمتنا إذن موصول بما تنطوي عليه قصص الكرامات من مواقف فكه وأحوال باعثة على التفكيه على اعتبار تسليمنا باستقلالية نصّ الكرامة نصّا سرديّا قصصيا، له آلياته ووجوه دلالاته ومسحته القدسيّة الحافّة بشخصية الوليّ بدءًا ومآلا.

وإنّا إذ نسلّم بذلك نعي جيّدا أنّ تقبّل الكرامة ونسجها بإمكانه أن يكون مِحرارا مُعبّرا عن ذائقة متقبّليها روايةً أو درايةً، تأييدا أو إنكارا. ثمّ إنّ قصص الكرامات ما فتئت تنقال على مستويين، الأوّل: شفويّ، حيث يصوغها العامّة مذْ وُجد التصوّفُ. والثاني كتابيّ، حيث يصوغها البحّاثة في التصوّف في كلّ ما يتّصل بالتّراجم والأحوال والمقامات والمِنن... نوجز ذلك في الترسيمة التّالية:

الروّاة ← **نقلة نصوص(كتب الطبقات/التراجم/امّهات كتب التصوّف).**

الروّاة ← **روّاة حكايا(المريدون، الواثقون او الجاحدون)**

نحن إذن أمام صياغتين أساسيتين من العسير وضع معايير صارمة للتفريق بينها إذْ التخييل فيها كثيف سواء أكان تقديسًا أو تحميقا، وهو ما يُحيلنا وجوبا إلى اعتبار الكرامات أجنّة تنمو عند المتقبّلين باعتبار ما يُضفونه عليها من معان ودلالات، ولعلّنا لا نجانب الصّواب إذا اعتبرنا ذلك مُسهمًا باطّراد في تخليد قصص كرامات الأولياء.

---

(1) عبد السّتّار الرّاوي: التصوّف والباراسايكولوجي، مقدّمة أولى في الكرامات الصّوفيّة والظّواهر النفسيّة الفائقة، ط: 1، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت 1994. ص 12.

وإلى ذلك أليست معجزات الأنبياء مَعينا لا ينضُبُ يتمّ التشبّه بها في كلّ كرامة[1]، وبالتالي ما كان معجزةً للنبيّ كان كرامة للوليّ؟. أليس حدث الكرامة جنيسا لحدث المعجزة، غير أنّ الأوّل آية صغيرة والثّاني آية كبيرة؟. أليس انفلاق البحر على يد موسى وخلق الطّير من الطّين على يد عيسى وانشقاق القمر للنبيّ محمّد... أحداثٌ مُعجزةٌ هي في صميمها دلائل قصوى للتقريب والتحبيب، احتذت حَذوها كرامات الأولياء من مثل إحياء الطّير مع الحلاّج[2] وطيّ المسافات مع البسطامي[3] والعروج إلى السّماء مع ابن عربـــي[4] وإحضار الطّعام مع أبـــي

---

(1) نورد استدلالا على ذلك ما كان من ذي النّون حين تشبّه بمريم العذراء فهزّ النخل ليتساقط الرّطب جنيّا، القصّة أوردها القشيري في رسالته، قال: قال أبو بكر بن عبد الرحمان كنا مع ذي النون في البادية فنــزلنا تحت شجرة أمّ غيلان فقلنا ما أطيب هذا الموضع لو كان فيه رطب فتبسّم ذو النون، وقال أتشتهون الرّطب؟وحرّك الشّجرة، وقال: أقسمت عليك بالذي ابتدأك وخلقك شجرة إلاّ نثرت علينا رطبا جنيّا، ثمّ حرّكها فنثرت رطبا جنيّا، فأكلنا وشبعنا، ثمّ نمنا فانتبهنا وحرّكنا الشّجرة فنثرت علينا شوكا.
القشيري: الرسالة القشيريّة، مرجع سابق، ص 361.
في ذات السّياق ذكر الجامي في "نفحات الأنس": "... فأمّا الكتاب فقوله تعالى: "كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّ المِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا"*. قال أهل التفسير في ذلك: كان يرى عندها فاكهة الصّيف في الشّتاء، وفاكهة الشّتاء في الصّيف، ومريمُ رضي اللّه عنها لم تكن نبيّة بالإجماع، فهذه الآية حُجّةٌ على منكر الكرامات للأولياء".
* سورة آل عمران(3)، الآية: 38.
أبو البركات عبد الرّحمان الجامي: نفحات الأنس، من حضرات القدس، منشورات الأزهر، مصر، 1989. ص 43.

(2) زين الدين محمّد عبد الرّؤوف المناوي: الكواكب الدرية في تراجم السّادة الصّوفيّة، تحقيق: محمّد أديب الجادر، ط: 1، دار صادر بيروت، 1999.، ص 11.

(3) لمزيد التوسّع نحيل على: أسماء خوالديّة: الرّمز الصّوفي بين الإغراب بداهةً والإغراب قصدًا. ط: 1، منشورات ضفاف-لبنان- ومنشورات الاختلاف- الجزائر - ودار الأمان- الرّباط- 1435 هـــ-2014 م.

(4) يرى ابن عربـــي أنّ المعراج الصّوفيّ أو معراج الوليّ هو خصوصيّة للتّابع المحمّديّ، فليس لغير الأولياء المحمّديين أن تعرج أرواحهم في منامهم إلى السّماوات أو إلى الجنّة أو النّار. وهو في الوقت نفسه معراج تقليد، فكيف لنا أن نعرف ترتيب وجود الأنبياء عليهم السّلام في السّماوات أو غير ذلك من علوم المعراج لولا أن يُعرّفنا ذلك رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم في معراجه. فمعراج الوليّ هو رؤية مناميّة تجد أصولها وجذورها في الرّواية النّبويّة للمعراج.

عقال المغربي(ت 291هـ)[1]. وقد تتمحّض الكرامة إلى نوع من الحدس أو الفراسة كما الشأن مع الجنيد[2].

كانت قصص الصّوفيّة وأخبارهم تتّخذ منحيين وتتّجه إلى غايتين، أوّلها انصاغ الفكه فيه تسخيفا لغير الصّوفيّة وبيانا لعيّهم في فهم التّجربة الصّوفيّة ولطائفها ومننها، فكان تقديس الوليّ هو الحاصل. ثانيها انصاغ الفكه فيه تسخيفا لصوفيّة مُدّعين أو لنقل غير خلصاء- فتلقّفوا معاييهم وضخّموا سَقَطاتِهم هُزْءًا منهم وتحميقا لهم، فأحاطوهم بسمات الضّعة والمهانة. وبهذا كان الفكه وظيفيًا لا مجانيًا. وبديهيّ أن نُشير إلى أنّ تلك الخصومة الرّاسخة بين الصّوفيّة والفقهاء قد شارك فيها القُصّاص بداهة وقصدًا.

هذان الاتّجاهان البارزان في فكه الكرامة ما كانا في نظرنا إقحاما وتزيّدا بل هما نتاج طبيعة الكرامة وقد تحوّلت عبر القصّ من المعاينة إلى الكتابة فأثارت

محيي الدّين ابن عربي: الإسرا إلى المقام الأسرى، أو كتاب المعراج، تحقيق وشرح: سعاد الحكيم، دراسة عن المعراج النبويّ والمعراج الصّوفي، ط: 1، دندرة للطّباعة والنّشر، بيروت-لبنان 1988. ص 19.

(1) ذكر الجامي – في معرض ترجمته له – هذه القصّة، قال: قال أبو عقال: "كان معي سبعون، ما منهم إلاّ صاحب ركوة، فوقع القحط في مكّة، فكلّهم ماتوا، إلاّ أنا وستة نفر أُخَرْ، ومضى علينا سبعة عشر يوما، ما أكلنا شيئا فحصل اليأسُ من الحياة، فوقع في سرّي أن أذهب إلى ركن البيت، وألزمه وأموتَ. فأردت أن أقوم، فذهبتُ حبْوا، وتعلقتُ بركن البيت، فجاء في خاطري هذه الأبيات:

عقدت عليك مُكَمّناتُ خواطري عَقْدَ الرّجاء فألزمتكَ حُقوقا
فحسبي بأنّك عالم بمصالحي إذا كنتَ مأمونا عليّ شفيقا

ثمّ رجعت إلى زمزم، واستندتُ إليه، فجاء عبدٌ أسود ومعه جدي مشويّ وخبز كثير، وطعام في قصعة، وقال: "أنت أبو عقال؟". فقلتُ: "نعم". فوضع ذلك الطّعام قدّامي، فأشرت إلى الأصحاب كلّهم، فجاءوا حبْوا، فأكلنا ذلك الطّعام".
تنظر: نفحات الأنس، مرجع سابق، ص 249.

(2) جاء شاب من النصارى، في لباس المتّقين، فوقف طرف المجلس، وقال: "أيّها الشيخ!ما معنى قول رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم: "اتّقوا فِراسة المؤمن فإنّه ينظر بنور اللّه". قال الجنيد: ففكّرتُ ساعة، ثمّ رفعت رأسي، وقلتُ له: أسْلِمْ! لأنّه جاء وقت إسلامك. وعلّق الإمام اليافعي: يحسبُ النّاس للجنيد فيه كرامةً واحدةً، وأنا أقول: للجنيد فيه كرامتان، إحداهما: إطّلاعه على كُفره، وثانيتُهما: إطّلاعه على أوان إسلامه.
تنظر: نفحات الأنس، مرجع سابق، ص 260.

البَهَتَ فلا الموقنون استطاعوا البرهنة على صدْقيتها، ولا الجاحدون استطاعوا التّسليم بها مُجمَلَةً. ثغرتان كبيرتان في التقبّل نجم عنهما فكه جمٌّ كثير. ولا ريب أنّه كان هناك اتّجاهات أخرى أنتجتهما آفاق المتقبّلين واصطبغت بألوانها في البيئات المنتجه للكرامة أو الحاضنة لها، من مثل النّوازع الشّخصيّة أو السّياسيّة أو الذّوقيّة... غير أنّها في مجملها ما بعُدت عن التّهجين الأوّلين.

وإنّا إذ نقرّ بما سبق نُسلّم بأنّ الفكه فنّ لا يجيده إلا القلائل من القصّاص والمريدين، يعُدّون-عن قصد أو عن حدس- الفكه تعبيراً قصصيا يتوسل لطائف المعاني ودقائق التعابير وصنوف الأحيلة، باللّمح دون الإطالة، بالتلميح دون التصريح، وإذا خلت المسرودة الصّوفيّة من بعض هذه العناصر بُهتَ فَكَهُها ونُقُصَ ذيوعُها وعِيبَ ساردها، فتعجز حينها عن الوصول إلى نفوس الناس وقلوبهم. فيكون ذلك كلّه مرآة تعكس لنا جانبا من الحياة المرحة وتصوّر المعايب والأخطاء والحمق... أو تكشف سرعة البديهة وقوّة الشّكيمة في مواجهة التّحدّيات... ينصاغ ذلك جميعُهُ بخطاب سَلِسٍ لا غُموضَ فيه.

1 – الفكه

تحفل كتب التراث الأدبـــي العربـــي بالفكه والتفكيه، سواء اتّصل بالحكايا أوالنوادر أوالطرائف الأدبية على أنواعها.. ومن أشهر الكتب في هذا الباب، كتب الجاحظ وخاصة "رسائله"[(1)]، والثعالبـــي في كتابه "خاص الخاصّ"[(2)]، والأصفهاني في "الأغاني"[(3)]، والأبشيهي في كتابه "المستطرف من كل فن مستظرف"[(4)] وغير ذلك كثير.

(1) الجاحظ: الرّسائل، تحقيق وشرح: عبد السّلام محمّد هارون، أربعة أجزاء، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1964.

(2) عبد الملك بن محمّد بن إسماعيل الثعالبـــي: خاصّ الخاصّ، تحقيق: مأمون بن محي الدّين الجنان، ط: 1، دار الكتب العلميّة، بيروت 1994.

(3) أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، تحقيق: سمير جابر، ط: 1، دار الفكر، بيروت، (د–ت).

(4) الأبشيهي: المستطرف من كلّ فنّ مستظرف، ط: 2، دار الكتب العلميّة، بيروت 1986.

إنّ اهتمام العرب بالفكه والتفكيه ما ارتبط بالفتوحات (بلاد العراق وفارس والشّام ومصر)والانفتاح على الشّعوب المجاورة فحسب، بل بنـــزوع فطريّ فيهم إلى المفاكهة والتندّر، لذا فقد شغف الخاصّة والعامّة -على حدّ سواء - بمجالس القصص والحكايات والهزل والنوادر. وقد ظهرت في التراث العربـــي كثير من الشخصيات الفكاهية، وقد اشتهر منها أشعب وأبو دلامة وأبوالعبرَ. وتناول كثير من الأدباء العرب الفكاهة، لما لها من مزايا نفسيّة ومزاجيّة...، وقد اتخذ التأليف في هذا الباب صورتين: فريق من الكتاب عرض للفكاهة في ثنايا كتبه، كما فعل الجاحظ في كتاب الحيوان، وأبو حيان التوحيدي في كتابه الإمتاع والمؤانسة، وأبو الفرج الأصفهاني في كتابه: الأغاني، وغيرهم. وهناك فريق آخر من الكُتّاب، أفردوا الفكاهة بكتب خاصة، منهم: الجاحظ في كتابه: البخلاء[1] وأبو الطيب محمد بن إسحاق الوشاء، في كتابه: الموشى أو الظّرف والظُّرفاء[2]. وأبو منصور الثعالبـــي في كتابه: لطائف اللّطف[3]. وأبو الفرج عبدالرحمن بن علي ابن الجوزي في كتابيه: أخبار الحمقى والمُغفلين، وأخبار الظُّراف والمُتماجنين، والخطيب البغدادي في كتابه: التطفيل وحكايات الطُّفيليين وأخبارهم ونوادر كلامهم وأشعارهم[4].

وقد استساغ المتقبّلون المتعاقبون النّوادر والطّرائف والمُلح واستزادوها بما هي دلالات رامزة أو صريحة من جهة أو براهين وإثباتات لقضايا معينة من جهة أخرى، وذلك لأنها بقدر ما تحتوي عليه من العمق المعنوي والعِظة والدرس، تحتوي أيضا على التركيز والإيحاء والتكثيف، وهي في هذا وذاك تلتف بروح ساخرة دعابية تثير الفكه وتحبّب النّاس فيه.

---

(1) الجاحظ: البخلاء، ط: 2، دار ومكتبة الهلال، بيروت 1419هـ.

(2) محمّد بن إسحاق بن يحيى الوشّاء أبو الطيّب: الموشّى أو الظّرف والظّرفاء، تحقيق: كمال مصطفى، ط: 1، مكتبة الخانجي، 1953.

(3) أبو منصور عبد الملك بن محمّد الثّعالبـــي: لطائف اللّطف، تقديم وضبط: صلاح الدّين الهوّاري، ط: 2، المكتبة العصريّة للنشر والتوزيع، الأزهر-القاهرة. 1953.

(4) الخطيب البغدادي: التطفيل وحكايات الطُّفيليين وأخبارهم ونوادر كلامهم وأشعارهم، ط: 1، المكتب الإسلامي للطّباعة والنشر، بيروت. 1985.

ولّما كانت الأشياء بأضدادها تُعرفُ، فقد تحقّق استطراف الفَكِهِ مقارنةً باستهجان الثّقيل، فقد قال بعض أهل الأدب: "استحسان الثّقيل ثِقلٌ، واستثقال الخفيف علامة ثقل، وكان يقال: الأُنس بالثّقيل علامةُ الثّقل، لأنّ كلّ طير يطيرُ مع شكله"[1]. وقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: أحبّكم إليّ، وأقربكم منّي مجلسا أحاسِنُكُم أخلاقا، وأبغضكم إليّ الثرثارون والمتشدّقون المُتَفَيْهقُون. وحدّث ابو بكر العامري، حدّثنا سعيد بن أبـــي داود، حدّثنا شيخٌ يُقال له إسحاق كان بعين زربة، عن رجل عن الحسن، قال: خرج موسى(ص) يستسقي فلم يُسْقَ، فقال: يا ربّ خرجتُ مع بني إسرائيل أستسقيك فلم تسقِنا، فأوْحى اللّه إليه: أنّه كان فيهم عبدٌ أبغضه، قال: من هو يا ربّ حتّى أبغضه كما بغضتَهُ؟ قال: يا موسى أنا أبغضُ التّباغضَ من خَلْقي فكيفَ أخبِرُكَ؟[2].

وقد استأثرت الظواهر الخاصة بالفكاهة والظرف والظرفاء والضحك والمضحكين باهتمام الناس باختلاف مستوياتهم المادية والعقلية في كل أنحاء العالم[3] والأدب الشعبـــي -كما هو معروف -يعبر فنيًا عن الموروث الثقافي والحضاري والقيم الإنسانية والمثل الاجتماعية للشعوب، فتبرز الخصائص القومية حاملة معها عراقة هذه الشعوب وأصالتها مما يؤكد نماءها وتطورها عبر الأزمان، لذلك فإن الأدب الشعبـــي يحقق متطلبات المجتمع الشعورية والفكرية والمعنوية والجمالية.

ويبقى أن نشير إلى أن الفكاهة فن وفلسفة، لا يستطيع اتقالها إلاّ قلّة من النّاس، وهي أيضًا فلسفة لأن صاحبها يعبر عن موقفه أو نظرته أو فكرته التي يتوصل إليها من الحياة التي يعيش فيها، والمجتمع الذي يحيط به بدقة ولطف دون إطالة أو إسهاب.

إنّه ذاك القليل الذي يحتوي على الكثير. وهو غالبا ما يأتي سهلا مستساغا ممزوجا بمسحة من التندّر محمّلا بدرس أو عظة... من هنا في رأيي تنبع أهميّة

---

(1) محمّد بن المرزبان (ت 309هـ): ذمّ الثقلاء، تحقيق وتقديم: محمّد حسين الأعرجي، منشورات الجمل، كولونيا- ألمانيا. 1999. ص 84.

(2) المرجع السّابق، ص 52.

(3) عبد الحميد شاكر: الفكاهة والضحك رؤية جديدة، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 289. الكويت 2003. ص 331.

الطرفة/النادرة، أي من تركيزها وتكثيفها وإيحاءاتها، وأيضا من العِظة التي تقدّمها، والروح الساخرة التي تلّفها. فالطرفة نادرةٌ تطرح ما عندها بأقل عدد من الكلمات نثرا أو شعرا. **والجدير بالملاحظة أنّ الفكه سار على منحيين، ما هو عاميّ ويوميّ لا يطاله الضبط والتقييد، وما هو أدبيّ فنيّ يطاله الضبط والتقييد. أمّا ما هو دينيّ، فقد طاله الكثير من التضييق والحجب بما هو مُقلّلٌ للقيمة مُذهبٌ للهيبة، وما هو شعبيّ عابَهُ الكثير من المجون والفسق...**

ولئن أقرّ محمّد رجب النجّار بارتباط الفكاهة من حيث الواقع التاريخي والسياسي بالعصور التي يشتد فيها الصراع بين قوميتين أو أكثر، أو التي تتحول فيها نظم الحكم من دولة أخذت في الأفول إلى دولة أخرى تستكمل مقومات السلطان والمكانة... وفي ضوء هذه المتغيرات وما تفرزه من متناقضات، وما تفرضه من معطيات جديدة ولاسيما في عصور الكبت السياسي والقهر العسكري، ينمو الباعث الآخر على اختيار الفكاهة، وهو محاولة الشعب التغلّب على تلك التناقضات من ناحية، أو مقاومة الانحراف والتسلط من ناحية أخرى[1]. فإنّا نرى الفكه في قصص الكرامات موصولا بالصّراع بين إيمانين، الأوّل فقهيّ خاصّ وصارم، قيّد الفكه وأوجب إبعاده عن الإيمان لأنّه يُذهِبُ هيبتَهُ. والثّاني صوفي عاميّ شرّع الفكه وجعله معقودا على أمرين، إنّه حينما يكون تقديسا، يُحبّب المتقبّل في شخصيّة الوليّ فيُقبلُ عليه ويحتذيه. وحينما يكون تحميقا يُنفّر المتقبّل من شخصية الوليّ فيعيبُهُ ويُقصيه.

الفكه لغة

تزخر اللّغة العربية بكلمات تدل على السرور والفكاهة والضحك، بأنواعه وحالاته كلها، ولعلّ الدارس يحصي ألفاظًا كثيرة تلتقي مع الفكاهة في معانيها ومدلولاتها: الفُكاهة والتفكّه: ذكر ابن سيده في المخصص أن "الفاكه هو المزاح والتفاكُهُ التمازُحُ، وفكّهتُ القوم بمَلَحِ الكلام، والاسم الفكيهة والفُكاهة،

(1) محمّد رجب النجّار: جحا العربــي، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 10. الكويت 1978. ص 83.

والمصدر الفَكاهة"[1]. وذكر الزمخشري في أساس البلاغة: "تفكّه القوم: أكلوا الفاكهة. ومن المجاز: تفكّه بكذا، إذا تلذّذ به. وفلان فكِهَ بأعراض الناس، وفاكَهتُ القوم مُفَاكَهَةً: طايبتهم ومازحتهم. وما كان ذلك مني إلا فكاهة، أي دعابة. ورجُلٌ فَكِهٌ: طيِّب النّفس ضحوك. وجاءنا بأُفكوهة وأُملوحة.

وتوسع ابن منظور في "لسان العرب" في تعريف الفكاهة فقال: الفَكه هو الذي ينال من أعراض الناس. ورجل فَكه: يأكل الفاكهة. والفاكهة أيضا: الحلواء على التشبيه. وفَكّهُهم بمُلَح الكلام: أطرفَهُمْ. وهو فكِهٌ إذا كان طيّب النفس مزّاحا. والفاكه: المزاح. وفاكهتُ: مازحتُ. وتفكهتُ بالشيء: تمتعتُ به. والفاكه: الناعم والمعجب[2]. أما الفيروز آبادي في "القاموس المحيط" فقد أورد تعريفًا مشابهًا لما جاء في "أساس البلاغة"، فالفاكه هو صاحب الثمر. وفكّههم بملح الكلام تفكيها: أطرفهم بها. والاسم: الفكيهة والفكاهة... وفاكِهٌ: طيب النفس، ضحوك، أو يحدث أصحابه فيضحكهم. والتفاكه هو التمازح. وفاكهه: مازحه. والأفكوهة: الأعجوبة[3].

وفي المعجم الوسيط نجد أيضًا تكرارًا للمعاني التي جاءت في المعجمات القديمة، فالفكاهة "المزاح ما يتمتع به من طرف الكلام، والفكه أو الفاكه هو طيّب النفس الذي يكثر من الدعابة. ويقال: فلان فكه بأعراض الناس أي يتلذذ باغتيابهم. والفكيهة: الفكاهة، والفيكهان: الضحاك اللعوب، والأفكوهة: الأعجوبة والملحة، أوالقصة الفكهة، جمع أفاكيه. والفاكهاني أوالفاكهي هو بائع الفاكهة[4].

ومن خلال التعريفات السابقة للفظة "الفكاهة" نقف على دلالتين: الأولى تعكس طيبة في النفس وتلطفها في المحادثة والكلام، بقصد الإضحاك والترويح. أما الثانية فتدل على نوع من التهكم، والتلذذ بذكر العيوب. وما الفكاهة والابتسام

(1) ابن سيدة: المخصّص، السفر الثالث عشر، ط: 1، المطبعة الكبرى الأميريّة، مصر 1317هـ، ص 19.
(2) ابن منظور: لسان العرب، ط: 4، دار صادر، بيروت- لبنان، 2005. مادة "فكه".
(3) الفيروز آبادي: القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1987، مادة "فكه".
(4) تأليف مشترك: المعجم الوسيط، ط: 3، مجمع اللّغة العربيّة، القاهرة 1993، مادة" فكه".

والضحك والمرح والمزاح والدعابة والهزل والنادرة وغيرها من الألفاظ، سوى تعبير عن ظواهر نفسية من زمرة واحدة "وهي تصدر عن الطبيعة البشرية المتناقضة التي سرعان ما تمل حياة الجدّ والصّرامة والعبوس فتلتمس في اللهو ترويحًا عن نفسها، وتبحث في الفكاهة عن منفذ للتنفيس عن آلامها، وتسعى عن طريق النكتة نحو التهرب من الواقع الذي كثيرًا ما يثقل كاهلها"[1].

- **الدلالة الفلسفية**

لقد نالت الفكاهة والضحك قسطًا وافرًا من تفكير الفلاسفة ودراستهم منذ القديم وحتى عصرنا الحالي، حيث إن الضحك مرتبط بعامل عقلي أو نفسي أو حتى اجتماعي تعكسه الفكاهة، وغيرها أحيانًا أخرى، لذلك فقد شغل الفلاسفة أنفسهم بمعرفة ماهية العلاقات القائمة بين الفعل الفيزيولوجي للضحك وأوجه النشاط العقلي والنفسي، ولكنهم لم يتوصلوا إلى إجابات دامغة حول حقيقة ظاهرة الضحك أو الفكاهة بأبعادها النفسية والفيزيولوجية، "وإن جهلنا بأنفسنا ذو طبيعة عجيبة، فهو لم ينشأ من صعوبة الحصول على المعلومات الضرورية، أو عدم دقتها، وندرتها... بل بالعكس، إنه راجع إلى وفرة هذه المعلومات وتشوشها، بعد أن كدّستها الإنسانية في نفسها خلال القرون الطويلة"[2].

وكان بعض الفلاسفة القدماء يضعون المضحك مقابلا للمبكي أو المحزن حيث ساد التقابل بين معنى الضحك والبكاء فهيرقليطس (535-475) ق- م) وهو أحد فلاسفة القرن السادس قبل الميلاد اتخذ البكاء شعارًا له "لأنه، كما زعموا كان دائم البكاء، لا ترفأ له عين ولا يبتسم له ثغر، وكان يلقب بالفيلسوف الباكي..."[3] وعلى النقيض من هيرقليطس فقد اتخذ فيلسوف آخر وهو ديموقريطس (361-470 ق-م) الذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد، الضحك شعارًا له،

(1) زكريا إبراهيم: سيكولوجية الفكاهة والضحك، مكتبة مصر، القاهرة، (د. ت)، ص 9.
(2) ألكسيس كاريل: الإنسان ذلك المجهول. تعريب: عادل شفيق، ط: 3، الدّار القوميّة للطّباعة والنّشر، القاهرة، 1964، ص 34.
(3) عباس محمود العقّاد: جحا الضاحك المضحك، دار الكتاب اللّبناني- بيروت، 1989. ص 47.

فلقب بالفيلسوف الضاحك حيث "كان يضحك من أولئك الذين يستسلمون للأحزان[1] والمتأمل في تصرفات هذين الفيلسوفين يدرك أنهما السبّاقان إلى وضع الأسس النظرية لما يسمى بالمأساة والملهاة اللتين برزتا في أعمال أدبية وفنية كالشعر والأغاني "الكوميدية". أمّا سقراط فقد عُدّ أنموذجا خاصّا للتهذيب عبر توخّي الحيلة والمغالطة بأسلوب تهكّميّ بنّاء، فالمضحك عنده ما كان مهرّجا يُضحك الآخرين، وما كان يسخر من عيوبهم. لكنّه كان في الوقت نفسه مراوغا، يُبطن غير ما يُظهر، ويُظهر غير ما يُبطن. كان يتهكّم تهكّما غير عدوانيّ، بل كان محاورة بين الفكَه والتوليد الذي يقتضي استخلاص الحقيقة الكامنة في الخصم وتبديد ما يغشاها من ضباب بفضل التوجيه السّليم. وكانت المحاورة تتمّ في إطار من التفكّه يُضفي عليها ضربا من الاتّزان والهيبة. ولم يكن سُقراط يُسرف في الضّحك بل كان يُخطّط محاوراته بشكل يسمح "بنوع من الضّحك الأدبيّ المهذّب، ضحك يسرّ ولا يضُرّ لأنّه ليس عدوانيّا"[2]. ومن بعده جاء أفلاطون (427-348 ق-م) ليؤكد أن الضحك فعل غير محمود، فرفض أن يتكلم سكان المدينة الفاضلة الكلام المضحك "فالإنسان الكريم -في رأيه -لا يعرف الجد إلا بالهزل، وإنه من الحسن أن يشاهد مناظر الهزل من العبيد والأُجراء المسخّرين ولا ينغمس فيها بنفسه[3]. واتخذ أرسطو منهجًا أكثر دقة من أفلاطون حين ذهب إلى" أن المضحك ضرب من الدّميم أو المشوّه لا يبلغ درجة الإيلام أو الإيذاء. فالملهاة تطهر النفس، كما تطهرها المأساة"[4] لكن أرسطو فصل بين المأساة والملهاة الفكاهة، وهذا الفصل غير موجود في الحياة، فبداخل المأساة هناك المضحك والعكس صحيح، وهذاما يؤكد دائمًا اختلاط الانفعالات الإنسانية وتداخلها.

---

(1) المرجع السّابق، ص 34.

(2) شاكر عبد الحميد: الفكاهة والضحك في التراث العربـــي المشرقي، ط: 1، المكتبة العصرية، بيروت، صيدا، 1998. ص 68. نقلا عن:

Werber's Third new international dictionary of the English language, 1993. Springfield, M.A: Merriam.

(3) عبّاس محمود العقّاد: جحا الضّاحك المضحك. ص 32.

(4) المرجع السابق، ص 53.

ويتلخّص رأي أفلاطون في أنّ ما يُضحكنا هو تلك النّقائص أو العيوب، وخاصّة الجهل بالنّفس، وأنّ التّسلية تحدث هنا نتيجة شعورنا بتمنّي الأذى لهؤلاء الجاهلين بأنفسهم، والذين يتباهون، ويختالون بنقائص لا يدركونها. نحن ندركها لأنّنا أصدقاء أو جيران لهم، ولذلك فنحن على مقربة منهم بحكم هذه العلاقات الاجتماعيّة ولكنّنا على مبعدة منهم أيضًا بسبب تلك المسافة التي تجعلنا ندرك وجود نقائص لديهم، لا يدركونها هم، في حين نعتقد أنّها لا توجد لدينا[1].

- الفكه في القرآن الكريم

نــزل القرآن الكريم بلسان العرب وأساليبهم وقد ورد أسلوب الضحك فيه كما ورد في غيره من الكتب السماوية الأخرى[2]، وقد ورد الضحك في القرآن الكريم بألفاظ مثل الهزل والاستخفاف والتنبه والجد، ما جعله وسيلة لردع المتماجنين عن اتّباع الحق والفطرة السليمة، ومحاولة الأخذ بأيديهم إلى الصراط المستقيم. قال تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُواْ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ. وَإِذَا مَرُّواْ بِهِمْ يَتَغَامَزُونَ. وَإِذَا انقَلَبُوا إِلَى أَهْلِهِمُ انقَلَبُوا فَكِهِينَ. وَإِذَا رَأَوْهُمْ قَالُوا إِنَّ هَؤُلاء لَضَالُّونَ. وَمَا أُرْسِلُوا عَلَيْهِمْ حَافِظِينَ. فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ. عَلَى الأَرَائِكِ يَنظُرُونَ"[3]. وقد يرد الفكه في سياق سخرية، فهذا فرعون وقومه يسخرون من دعوة موسى عليه السّلام، فيضحكون منه هُزْءًا "وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَقَالَ إِنِّي رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ. فَلَمَّا جَاءَهُم بِآيَاتِنَا إِذَا هُم مِّنْهَا يَضْحَكُونَ"[4].

وإنّا لواجدون الفكه مقرونا بضديده ألا وهو الألم والبكاء وذلك في سياق وعيدٍ يستهدف السّاخرين من غيرهم، وذلك في قوله تعالى: "فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ وَكَرِهُوا أَن يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ

(1) شاكر عبد الحميد: الفكاهة والضّحك، مرجع سابق. ص 71.
(2) محمد السيد: الفكاهة عند العرب، ط: 1، دار بيروت للطباعة والنشر، 1988. ص 63.
(3) سورة المطففين (83)، الآيات: 29... 35.
(4) سورة الزخرف (43)، الآيتات: 46-47.

وَقَالُوا لاَ تَنفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَّوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ. فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ"[1].

وعلى العموم دلّ الفكه في جميع تجلّياته على بعض أحوال النّفس منفعلةً بالأحوال الطّارئة عليها عن جهلٍ أو عن درايةٍ، من مثل ضحك السّرور والاستبشار بعد الفوز بالجنّة[2]، أو ضحك الرّضا والشّكر[3]، أو ضحك استهزاء الكفّار وسخريتهم من دعوة التّوحيد وممّن جاء بها[4]، أو ضحك المؤمنين ردًّا على ضحك الكافرين[5].

ولّما كان الفكه مصطلحا جامعا لانفعالات المسرّة، فقد ورد التبسّم إحدى أماراته وذلك لمرّة واحدة اقترنت بالنبيّ سليمان في سياق رؤيته نملة تدعو النّمل لدخول مساكنها، وذلك في قوله تعالى: "فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِنْ قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ"[6]. ويدلّ صوت الضحك "في غالب الأحوال على السرور والحبور، وهو متفاوت بينها في الإيقاع والنبرة[7]".

وإنّا نحسبُ التعريفات المعجمية للفكاهة -على ما فيها من تفصيل-قاصرة لامحالة عن الإحاطة بصميم مدلولها، إذْ عرضت لبعض مظاهرها وأساليبها لِماما، وما ذلك إلاّ لتشعب بواعثها وتشابكها، وارتباط أثرها في الجسد بحالات النفس الإنسانية المعقدة، حالات تتباين بحسب الأفراد والأوضاع والأمكنة والأذواق والمجتمعات... ناهيك عن "بعدها الإنسانيّ الشّامل[8]".

---

(1) سورة التوبة (9)، الآيتات: 81- 82.
(2) سورة عبس (80)، الآية: 19.
(3) سورة النمل (27)، الآية: 19/ وسورة هود (11)، الآية: 71.
(4) سورة المطفّفين (83)، الآية: 29/ سورة النجم (53)، الآية: 60.
(5) سورة المطفّفين (83)، الآية: 34.
(6) سورة النمل (27)، الآية: 19.
(7) محمد كشاش: اللغة والحواس، ط: 1، المكتبة العصرية، بيروت، 2001، ص 145 (بتصرّف).
(8) للتوسّع في هذا الجانب ننظر: شاكر عبد الحميد: الفكاهة والضحك في التراث العربي المشرقي، ط: 1، المكتبة العصرية، بيروت، صيدا، 1998. ص 32.

إنّ الفكه والتّفكيه والمفاكهة ما هما في نظرنا إلاّ دلائل على نـــزوع فطريّ في الإنسان إلى الانـــزياح عن المألوف ومخالفته حُبّا في معرفة غيره، ولذا يستوجب الفكهُ المشاركةَ والتّجاوبَ، إنّه "ترجمة لطبيعة الإحساس الإيجابيّ للإنسان إزاء ما يسمع وما يرى وما يحس"[1]. وهو تنبّه أصيل إلى ما في الحياة من مفارقات وسخافات وحماقات.

2 – الفكه في قصص الكرامات تزيّد قُصّاص

لم يكن قصّ الكرامات الصّوفيّة جنسا أدبيا منعزلا أومنغلقا على ذاته سواء على مستوى إنتاجيته من قبل الرُّوّاة أو استقباله من قبل الجمهور، فلطالما تفاعل مع أجناس أخرى أقدم منه مثل السّيرة والطّرفة والأقصوصة والمثل السّائر... وعليه يكون مصطلح القصّ مدارا للبحث في علاقته بقصص الكرامات.

لقد كان للعرب منذ الجاهليّة قصصا يلهون به ويسمرون عليه[2] وكان القصص مظهرا من مظاهر الفكر[3] ومرآة صافية لأحوال العرب وعاداتهم، وأسلوب الحياة الدّائر بينهم[4]. وعرف عن العرب شغفهم بالقصص، وساعدهم على ذلك أوقات الفراغ الطّويلة، فكان القاصّ من الشّخصيات المحبّبة إذ يُحسن انتقاء القصص بما يتناسب مع أهواء سامعيه وأفكارهم. فينجح حينها في السّيطرة على مشاعرهم وعواطفهم بما يمتلك من فصاحة وبلاغة في تعريفٍ للعبارات، وربطٍ للأحداث بعضها ببعض، مستعينا في ذلك كلّه بالشّعر. وكان هؤلاء القصّاص يستمدّون قصصهم من الأساطير والخرافات التّاريخيّة المأثورة عن العرب

(1) سعيدي محمد: الأدب الشعبـــي بين النظرية والتطبيق، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1998، ص 84.

(2) محمد غنيمي هلال: النقد الأدبـــي الحديث، دار العودة، بيروت، لبنان. 1987، ص 492.

(3) جواد العليّ: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط: 1، ج: 8، دار العلم للملايين، بيروت–لبنان، 1973. ص 47.

(4) حنّا الفاخوري: الجامع في تاريخ الأدب العربيّ، الأدب القديم، ط: 1، دار الجيل، بيروت–لبنان، 1980. ص 120.

أو عمّن جاورهم[1] إلى جانب المادّة الأساسيّة المتداولة بين القبائل وهي قصص الأيّام[2]، ناهيك عن الشّعر، ذاك الذي عدّه السّيوطي: "ديوان العرب به عرفت أنسابهم وحفظت آثارهم"[3].

- القصّ لغةً

عرّفه ابن منظور في "لسانه": "... والقصّ اتّباع الأثر... والقاصّ يقصّ القصص لاتّباعه خبرا بعد خبر وسوقه الكلام سوقا. واقتصصت الحديثَ: رويته على وجهه. والقصّ فعل القاصّ إذا قصّ القصص والأمر والحديث. والقَصَصُ: الخَبَرُ المَقْصُوصُ، ووضع "القصّ" موضع المصدر حتّى صار أغلب عليه. والقِصص بكسر القاف جمع القصّة التي تكتبُ، والقَصصُ: الأخبار المتتبَّعَة"[4].

- القصّ اصطلاحا

هو معرفة أحوال السّابقين وروايتها من الأسلاف وما جاورهم، من خلال وقائعهم وأيّامهم المشهورة، كقصّة الفيل وحرب البسوس...[5]. فالقصّة تتناول كثيرا من نواحي الحياة الاجتماعيّة والدّينيّة والاقتصاديّة والسّياسيّة والأدبيّة، وهي متماسكة مترابطة. ويعرّف العدوي القصّة بقوله: "عرض لفكرة مرّت بخاطر الكاتب، أو تسجيل لصورة تأثّرت بها مخيّلته، أو بسط لعاطفة في صورة، فأراد أن يُعبّر عنها بالكلام، ليصل بها إلى الأذهان، محاولا أن يكون أثرها في نفوسهم مثل أثرها في نفسه"[6].

---

(1) جواد العليّ: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، مرجع سابق، ج: 8، ص 374.

(2) المرجع السابق، ج: 8، ص 373.

(3) أبو الفضل جلال الدّين السيوطي: المزهر في علوم اللّغة والأدب، ج: 2، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم وآخرون، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة– مصر، (د– ت). ص 476.

(4) ابن منظور: لسان العرب، 1968، ج: 15، مادّة: "قصص".

(5) السيد أحمد الهاشمي الهاشمي: جواهر والأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب، ط: 1، منشورات مؤسّسة المعارف، بيروت–لبنان، 1999. مجلّد: 2، ص 22.

(6) محمد خير محمود العدوي: معالم القصّة في القرآن الكريم، ط: 1، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمّان، ص 35.

إنّه إذن "الأدب والعلم والثّقافة العامّة، لِما تحويه كلّ قصّة من معارف شتّى بالخلق والتّاريخ الإنسانيّ والأديان والطّبيعة والعادات والتّقاليد، فما من شيء في التّاريخ إلاّ وله قصّة"[1]. ولئن ذهب سيّد قطب إلى اعتبارها "التعبير عن الحياة بكلّ تفصيلاتها وجزئياتها كما تمرّ في الزّمن، مُمثّلة في الحوادث الخارجيّة والمشاعر الدّاخليّة، بفارق واحد هو أنّ الحياة لا تبدأ من نقطة معيّنة، ولا يمكن فرز لحظة منها تبتدئ فيها حادثة ما بكلّ ملابساتها عن اللّحظة التي قبلها، ولا تقف هي عند لحظة ما لتصنع خاتمة لهذه الحادثة بكلّ ملابساتها، أمّا القصّة فتبدأ وتنتهي في حدود زمنية معيّنة، وتتناول حادثة أو طائفة من الحوادث بين دفّتيْ هذه الحدود"[2]، فإنّا نقيس على قوله لنبيّن أنّ **قصص الكرامات حينما نتدبّرها وفق سيرورتها التاريخيّة مختارين صوفيّا معيّنا نجد أنّ حياته برُمّتها ما هي إلاّ مجرّة من الكرامات والمنن، بعضها طاله القصّ تحريفا وتصنيعا، والبعض الآخر ظلّ مستورا محجوبا خشيةً عليه من أن يشيع في غير أهله، وهنا نقف على طابع انتقائيّ لما يحظى بالقصّ وما يحظى بالكتمان.**

- الفكه صناعة قُصّاص

غير خفيّ أنّ القصّ صناعة لفظية ما خلت منه أمّةٌ من الأمم. والغرض الأصلي منه إحداث الأثر في النفوس سرورا وابتهاجا أو حزنا وتألّما، أو إقداما وشجاعة، أوغضبا وحقدا، أوخوفا وجبنا، أو تهويل أمر وتعظيمه، أو تحقير شيء وتوهينه، أو نحو ذلك من انفعالات النفس. ولّما كان تفكيه القصص إحدى مرامي القصّاص بُغيةَ تحبيب النّاس فيهم وفي مروياتهم فقد عمدوا إلى انتهاج كلّ ما من شأنه تجويد الفكه وإبرازه على نحو تقديسيّ أو تحميقيّ.

وقد ساهمت أيّام العرب في إثراء ثقافة القصّاص وإغناء ذخيرتهم المعرفيّة والتخييليّة بتراث القبائل في بواديها أوان سِلْمهم وحربهم وأوان حلّهم

(1) عدنان محمّد وزان: مطالعات في الأدب المقارن، الدّار السّعوديّة للنّشر، جدّة، 1983. ص 145.

(2) سيّد قطب: النقد الأدبيّ، أصوله ومناهجه، ط: 6، دار الشّروق، القاهرة، 1990. ص 86.

وترحالهم... فقاموا بدور مهمّ في بثّ روح الحماسة في السّامعين وحضّهم على إظهار الفروسيّة والبطولة والشّجاعة... ناهيك عن تعليم النّاس أمور حياتهم، وضرورة التّحلّي بالأخلاق، وكذلك التّعرّف على تراث السّابقين وأحوال الأمم.

وحينما جاء الإسلام حارب بشدّة القصص الشّعبـــي، بل ألغاه وشجّع القصص الدّيني. ووردت كلمة القصص في القرآن في 21 موضعا أفاد معظمها معنى الإخبار والحديث عن الأنبياء والرّسل، وحَفَلَ القرآن الكريم بالعديد من القصص الدّيني التّاريخي، وعُدّت مادّة القصص الأولى بداية الإسلام وذلك من خلال قراءة القرآن، وتفهّم معانيه وحفظه، ثمّ اعتمد فيما بعد على أحاديث الرّسول ورواياته ومعاملاته، وشكّلت سيرته مادّة كبيرة للقصص والقصّاص. وكان القصّاص على اطّلاع واسع بالقرآن وأسباب النّزول، والكتب السّماويّة القديمة، كما كان لهم اطّلاع على السّيرة النّبويّة، وعُدّوا من رُوّاتها الأوائل. وبعد أحداث الفتنة الأولى وانقسام الأمّة على نفسها، وظهور مفهوم الدّولة والفرق المعارضة، بدأ تسييس الدّين من قبل الجميع لأغراض حزبيّة، فظهر القصص الدّينيّ المسيّس لدى الدّولة والمعارضة، وقامت الدّولة بالتّدخّل فيما يُقال في المساجد من وعظ وإرشاد، وفي تعيين الأئمّة "القصّاص" الذين أطلقت عليهم أئمّة الجماعة / قصّاص الجماعة، والشّيء نفسه حصل مع قصّاص أو علماء / أئمّة الخوارج والشّيعة والمعتزلة وغيرهم. وبهذا انقسم القصّاص إلى قصّاص الخاصّة(الدّولة) وقصّاص العامّة (المعارضة)، وقد نهى علماء الدّولة عن السّماع لهم والجلوس معهم بما أدّى إلى تهميش القصص الشّعبيّ"[1]. ويبدو واضحا من خلال روايات القصّاص وجود علاقة وطيدة بين القصّاص، وبين نشأة المدرسة التّاريخيّة المستمدّة من تاريخ الأنبياء وسيرة الرّسول ومغازيه وسيرة أصحابه.

(1) وجدي محمود محمّد: دور القصّاص في نشأة علم التّاريخ في صدر الإسلام، إشراف: جمال جودة، جامعة النّجاح الوطنيّة، كلّية الدّراسات العليا. نابلس- فلسطين، 2006. المقدّمة، ص ذ.

وإنّا نرى أنّ ما نُعت به القصّاص من جهل وجرأة في الكذب والتزيّد وترويجهما[1] مُبينٌ عن إقرار بقدرتهم على النّفوذ في جميع الأوساط وتكييف مسرودالهم بما يلائم الأذواق ويُرضيها. ولّما كانت هذه الأذواق تَمَجّ الطّباع الثّقيلة والأحاديث القاتمة فقد استطابت المُلح والنّوادر والقصص المُسلّية المرحةَ. فعمد القُصّاصُ إلى تشقيق وجوه للفكه، وذلك بتقريب الكرامة من الأنماط الثقافية عبر مفهوم المحاكاة. ويدخل هنا عنصر التخيل بين قصّة الكرامة والمتقبّل، فالقصّة تبني عالما فكِها متخيلا يستحثّ استجابة المتقبل مستمعا كان أو قارئا.

وإلى ذلك عمدوا إلى توشيح الفكه في قصص الكرامات بالشّعر لما له من مكانة في النّفوس وما يكفل له الوزن من سهولة في الحفظ والتذكّر لاسيما وأنّ الثّقافة العربيّة شفويّة في أساسها، تعتمد على الشّعر لتوثيقها إذ تجد فيه خير وسيلة لحفظ التّراث[2]، فالشّعر أقدم عهدا من النّثر، وهو أوّل مظهر من مظاهر الفنّ في الكلام[3]. فما من أمّة إلاّ ووُجد فيها الشّعرُ مرآةً لحياتها وصحيفةً لأخلاقها وسجلا لعقائدها. ورغم الطّابع التّقديسيّ الشّامل لقصص الكرامات فقد استطاع الصّوفيّة التّخفيف من قُدُسيتها بجعلها جمّاعة لعناصرالغريب والعجيب والمدهش والفَكِهِ... وحينها تُعاش مُحايثةً للواقع، المقدّس فيها ذا متعة وتسلية، متعةٌ تتراوح درجتُها وتأثيرُها بحسب درجة إيمان المتقبّل بتجربة الصّوفي وصدقيتها. ذلك أنّ المتقبّل ليس مجرّد خزانة يُودع فيها القاصّ قصصه، بل هو ذاك المشارك بوعيه

---

(1) روى السّيوطي، أنّ أحد هؤلاء القصّاص جلس ببغداد فروى تفسير قوله تعالى: "*عَسَى أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا*"*، وزعم أنّ النبيّ كان يجلس مع اللّه على عرشه، فبلغ ذلك محمّد بن جرير الطّبري، فغضب من ذلك وبالغ في إنكاره، وكتب على باب داره"سبحان من ليس له أنيس ولا له على عرشه جليس". فثارت عليه عوامّ بغداد، ورجموا بيته بالحجارة حتّى استدّ بابه بالحجارة وعلت عليه"**.
الإسراء (17)، الآية: 79.
عبد الرحمان بن أبـــي بكر السّيوطي: تحذير الخواص من أكاذيب القصاص، ط: 1، تحقيق: محمّد الصباغ، ط: 2، المكتب الإسلامي، بيروت(د-ت). ص 161.

(2) عبد العزيز الدوري: بحث في نشاة علم التّاريخ عند العرب، دار المشرق، بيروت-لبنان، 1983. ص 123.

(3) طه حسين: في الأدب الجاهلي، مطبعة الاعتماد، مصر 1927، ص 347.

وفهمه وتجاوبه في إنتاج الفكه وتشقيق وجوهه. وإذا ساد الاعتقاد بأنّ "الكرامات مثل قصص الأنبياء لا تقترح فقط نماذج أخلاقية ينبغي أن تُقلد وتُحتذى، وإنّما تقوّي النظرة الأخروية وتتوجه إلى وعي مفتوح على العجيب والمدهش"[1]، فإنّا نرى الفكه عديلا ضديدا لجهامة هذا الجانب.

وما يعنينا هنا تحديدا هو بيان أنّ الفكه لايكمن في القصّة مسرودةً، وإنّما هو كامن-وبدرجة مساوية- في استجابة السّامعين أو القرّاء، هو ببساطة "جوانبُ مخطّطة"[2] على حدّ عبارة رومان انغاردن/ Roman Ingarden، من خلالها يمكن إنتاج جمالياتٍ للفكه. **وإذا كان الفكه كامنا بين قصّة الكرامة مصُوغةً من قِبل القاصّ والمتقبّل -سواءً أكان ذاك الأشعث الأغبر في الأسواق أو ذاك المريد الواله في حلقات الذّكر أو هو عابر سبيل أو مارّ بمورد ماء -فإنّ ذلك يعني صراحةً أنّ تحقّقه مشروطٌ وُجوبا بالتّفاعل بينهما، وبالتّالي فإنّ التركيز الكليّ على تقنيات التفكيه أو وقعها في المتقبّل سيكشف لنا بشكل ضئيل عن جماليات الفكه والتّفكيه. إنّه ببساطة إذا ما فاتتنا رؤية العلاقة بينهما، فستفوتنا رؤية الفكه نفسه.** وهذا لا تستوجب الكرامة من متقبّلها الإنخراط في عالمها وتخيّله فقط، بل تستوجبُ منه تأويلها انطلاقا من العالم الذي يعطيها معنى أنطولوجيا بوصفها قصّة.

إنّ الفكه بهذا الاعتبار إشراكٌ للمتقبّل في صياغة الفكه لا من حيث هو جاهز في القصّة مُحتاجٌ القارئَ لإخراجه، بل من حيث هو **فرضيّة فهميّة وتأويليّة.** ولتحقيق ذلك ينــزاح القاصّ عمّا هو مألوف باحثا عن وجود التزيّد في الزّمان والمكان والأحداث والشّخصيات... فقد لايرى الفكه كما يراه الآخرون، ولكنّه يفترض أنّهم يروْنه بطرائق معيّنة، فينوّع جماليات قصّه باستمرار وفق المواقف والآراء والحاجات الفعليّة أو المفترضة. وهكذا يحدث التّفاعل الثّنائيّ والدّيناميّ بين الطّرفين لأنّهما غير قادرين على تجريب كيفيّة تجريب أحدهما الآخر. و لم يَخْفَ عن

---

(1) نفسه، ص 209.

(2) Roman Ingarden: The literary Work of Art; translation: George Grabowicz (Evanston, III. 1973); pp. 276.

الملاحظين – من الفقهاء وغيرهم – تزيّد القصّاص وعدم اقتصارهم على القصّ فحسب، بل تعدّوْا ذلك إلى العلوم الشّرعيّة وكتب الوعظ والتصوّف والتّاريخ... فيوردون الأخبار فيها على عواهنها دون أن ينبّهوا عليها، بل إنّهم يوردونها وكأنّها تامّة الصحّة والواقعيّة، ممّا ساعد على رواجها وشيوعها بين النّاس وعلى ثقتهم بهم. يقول ابن الجوزي في هذا الصّدد: "فترى القصّاص يُوردون منها ويزيدون فيها ما يُوجبُ تحسينا لها، وممّن صنّف لهم في هذا الحارث المحاسبيّ وأبو طالب المكيّ وأبو حامد الطّوسي..."[1]. وهذا الإقرار الصّريح بالتزيّد يُبطن إقرارا بـ "تعاملهم مع الجهّال من العوامّ، فلا يُنكر عليهم أحد، حيث إنّهم يتصدّرون المجالس، ويتفيْقهون في الكلام، وينالون إعجاب العوامّ بما يُوردونه من غرائب، والعالم عند العوامّ من صعد المنبر"[2].

– المقاصد من التزيّد تفكيها

يمكن أن نوجز بعض مزايا الفكه في قصص الكرامات كالآتي:

- الاعتبار والاقتداء والاتّعاظ، اقتداءً بقوله تعالى: "لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ"[3]. وهنا يسعى القصّاص إلى التشبّه بالوُعّاظ.
- التعليم والإرشاد لاسيما إلى كان المقام مقام تعلّم.
- التعرّف على تراث الأسلاف/ الشّيوخ المؤسّسون.
- التسلية وتسجية أوقات الفراغ لاسيما إذا كان المقام مقام سمر ومجالسة.
- التشبّه بقصص الأنبياء والرّسل.
- التعرّف على ما غمُضَ فهمُهُ وعسُرَ إدراكه من حقائق التصوّف وخوارق القدرات.

---

(1) عبد الرحمان بن عليّ ابن الجوزي: القصاص والمذكّرين، تحقيق: قاسم السّمرّائي، ط: 1، دار أميّة، الرّياض، 1403. ص 153.

(2) المرجع السّابق، ص 158.

(3) سورة يوسف (12)، الآية: 111.

- التسلّي وملء أوقات الفراغ، وتحْلية المجالس بكلّ ما هو مُستطرف فتشرُدُ الأخيلة في عوالم القصّ فتنـــزاح عن همومها وينتفي عنها الشّعور بالملل.

3- الفكه بين التعبير الاسترسالي والتعبير الإجلالي:

إنّ الفكه حينما يتّصل بالتعبير الإجلاليّ يكون غايةً في الصّعوبة والمشقّة، لما تحُوطُ بهذا الجانب من محظورات ومحاذير، إذ الفكه على وجوده تصريحا وتلميحا في الكون والوجود والذّات الإلهيّة يُعدّ التعبير عنه جسارةً لا تُحمَدُ عواقبها سواء من قبل الصّوفيّة أنفسهم أو من قبل مريديهم، ولهذا تحديدا يبدو الفكه قلقا بين ضوابط التعبير الاسترساليّ ويُسره وضوابط التعبير الإجلاليّ ومشقّته، ومن هنا تحديدا نتبيّن سبب مجّ القصّاص ورميهم بالكذب والتزيّد والتلفيق دون هوادة.

نستدلّ على ذلك بإحدى كرامات أبـــي عمران الهسكوري، ذاك الذي"مات زوجه وتركت له ولدا صغيرا اسمه حبيب، فضاقت به أحواله، فذهب إلى السّوس لزيارة أبـــي حفص عمر بن هارون، فشكا إليه أمر ولده، فدعا له أبو حفص. فنام أبو عمران مع ابنه حبيب فاستيقظ باللّيل وهو يجد البلل في صدره. فخاف أن يكون قد بال عليه ولده. فجعل يمسح صدره. فبان له أنّ اللّبن في ثدييه. فصار يُرضع ولده من ذلك اللّبن إلى أن كبيرا واستغنى عن الرّضاع"[1].

إنّ كرامة كهذه تكشف بوضوح حرص الزيّات على التحذّر من أن تكون الكرامة تندّرا خالصا لاسيما وأنّها غاية في الغرابة والمفارقة والإضحاك، وعلى ذلك أبقى على مسحة التّعبير الإجلاليّ فيها خشية أن يكون تغييبه إياه طعنا في الكرامة برمّتها.

يصدر الصّوفيّة في قصص كراماتهم عن يقين بصدقيتها وفعليّة تحقّقها حَدَثيّا وقلبيّا، بينما يجْنَحُ التعبير القصصيّ الاسترساليّ إلى تأسيس هويته على مفهوم

(1) الزيّات: التشوّف، ص 344.

الخيال أو الحقيقة الاحتمالية التي لا تجعل من الصدق أو مطابقة القول للفعل أهدافا لها، بقدر ما تستهدف غايات أخرى من قبيل غواية المستمع أو سحره داخل مدارات العقيدة أو خارجها. وبالتّالي فإن التعبير القصصيّ الاسترساليّ يعيبُهُ الكسل والفتور إذا اكتفى بنقل الكرامات دون تجميل وتجويد قصصيّا وجماليا، خاصّة **وأنّ الكرامة أثناء مرورها برُوّاة كثر تطرأ عليها تغييرات جمّة تقديسا أو تحميقا بحسب سلسلة السّند التي مرّت بها، وحينها تبهُتُ جدّتها فتستوجب قاصّا بارعا لتنصيعها وتشبيبها.**

إنّ الكرامة مشافهةً أسرع تحوّلا وذيوعا وتحريفا فألسنة النّاس ميّالة إلى الزّيادة والتّصنّع وبالتالي فهي أكثر عرضة إلى الخطإ والتحوّل السّريع، لا من حيث مدلولات الألفاظ فقط، بل من حيث الأبنية والنّظام الصوتي والنحوي والصّرفي... وإنّ ذاك الافتتان شديد الغواية الذي تحظى به المشافهة -وهي المعبّرة عن التّواصل الإنسانيّ الحيّ والمباشر -أكسب قصّة الكرامة تشكيلات غرائبيّة جاذبة ما فتئت تُكسبُهَا خصائص جماليّة وتخييليّة جمّة توجّه التأويل وتحدّده سواءٌ أكان التعبير استرساليّا أو إجلاليّا.

وإنّ الجانبين المدروسين ليبدُوان على طرفي نقيض ظاهريّا، فلئن كان التعبير الاسترساليّ يكفَلُ للقاصّ راحةً أكبَرَ في سَوْق قصص الكرامات بسلاسة وانبساط واتّساع بكيفيات تضمنُ شيوعها، فإنّ التعبير الإجلاليّ يضيّق هذه الدّائرة ويُطوّقها بمحاذيرَ، أوّلُها وُجُوب كتمانها والتحرّز عليها من الأغيار خشيةً عليها من سوء الفهم، وخشيةً على الصّوفي من الرّياء بها. جانبان تراوح بينهما القاصّ فإذا غلّب الأوّل تشبّهت مسروداته بالقصص الخرافيّة والأسطوريّة، وإذا غلّب الثّاني تشبّهت مسروداته بالقصص الأنبياء ومعجزاتهم. وبهذا طاله التّشويشُ في كلتا الحالتين. وعلى ذلك كلّه يظلّ تقبّلنا قصص الكرامات مكتوبةً مستبطنا نسختها الشّفويّة ويظلّ التعبير الاسترساليّ مستأنسا بالإجلاليّ والإجلاليّ مستأنسا بالاسترساليّ.

وقد لا نجانب الصّواب إذا اعتبرنا درجة التفكيه في الكرامة تساوق السّياق الحضاريّ العامّ الذي مرّت به الكرامات قديما، نجسّد ذلك في لحظات ثلاث من خلال النّقط التّالية:

اللّحظة الأولى:

الكرامات فيها متّصلة بالنبيّ محمّد وأصحابه والفكه فيه باهت جدّا، لأنّ المعجزة المحمّديّة كانت طاغية عليه غير أنّنا لا نعدم وجود فكه اتّصل بشخصيّة محمّد طبعا وسلوكا[1]، من ذلك ما رواه أبو هريرة عنه قال: "بَيْنَمَا نَحْنُ جُلُوسٌ عِنْدَ النَّبِيِّ إِذْ جَاءَهُ رَجُلٌ. فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَلَكْتُ. قَالَ: مَا أَهْلَكَكَ؟ قَالَ: وَقَعْتُ عَلَى امْرَأَتِي، وَأَنَا صَائِمٌ – وَفِي رِوَايَةٍ: أَصَبْتُ أَهْلِي فِي رَمَضَانَ – فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: هَلْ تَجِدُ رَقَبَةً تُعْتِقُهَا؟ قَالَ: لا. قَالَ: فَهَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَصُومَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ؟ قَالَ: لا. قَالَ: فَهَلْ تَجِدُ إِطْعَامَ سِتِّينَ مِسْكِيناً؟ قَالَ: لا. قَالَ: فَمَكَثَ النَّبِيُّ فَبَيْنَا نَحْنُ عَلَى ذَلِكَ أُتِيَ النَّبِيُّ بِعَرَقٍ فِيهِ تَمْرٌ – وَالْعَرَقُ: الْمِكْتَلُ – قَالَ: أَيْنَ السَّائِلُ؟ قَالَ: أَنَا. قَالَ: خُذْ هَذَا، فَتَصَدَّقْ بِهِ. فَقَالَ الرَّجُلُ: عَلَى أَفْقَرَ مِنِّي: يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَوَ اللَّهِ مَا بَيْنَ لابَتَيْهَا – يُرِيدُ الْحَرَّتَيْنِ – أَهْلُ بَيْتٍ أَفْقَرَ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي. فَضَحِكَ رَسُولُ اللَّهِ حَتَّى بَدَتْ أَنْيَابُهُ. ثُمَّ قَالَ: أَطْعِمْهُ أَهْلَكَ"[2].

وهذا الطّبع الفكِهُ الأصيل أقرّ بوجود الكرامة ونعت أصحابها نعتا فكِهًا، فقال: "إنّ للّه طيّارين من عباده يغذيهم في رحمته ويحييهم في عافيته، إذا توفّاهم توفّاهم إلى جنّته"[3]. وتحفل مصنّفات كثيرة بكرامات منسوبه إلى النبيّ محمّد نرى الكثير منها

---

(1) انشغلت بهذا الجانب ليلى العبيدي في أثرها: الفكه في الإسلام، ط: 1، دار السّاقي، بيروت–لندن، 2010. وقد تقصّت الفكه المحمّدي في حضرة الأهل وفي اللّعب ومع الصّحابة... بعيدا كلّ البعد عن الكرامة.

(2) حديث متفق عليه، أخرجه محمّد بن إسماعيل البخاري في صحيحه، ط: 1، دار القلم، بيروت 1987. حديث رقم 5623، وأبو الحسين مسلم بن الحجّاج القشيري النيسابوريّ: صحيح مسلم، ترقيم: محمّد فؤاد عبد الباقي، ط: 1، دار إحياء الكتب العربيّة عيسى البابي الحلبي وشركاه ودار الكتب العلميّة، بيروت– لبنان، 1955. الحديث رقم 1870.

(3) أورد ابن الزيّات–في معرض تأكيده الكرامات– قال: خرج الحافظ أبو بكر السمنطاري عن ابن عمر عن النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم، أنّه قال: إنّ للّه طيّارين من عباده يغذيهم في رحمته ويحييهم في عافيته، إذا توفّاهم توفّاهم إلى جنّته، أولائك الذين تمرّ عليهم الفتن كقطع اللّيل المظلم وهم منها في عافية. قلت: المشي في الهواء جائز وقد قال اللّه تعالى: "وَإِذْ نَتَقْنَا الجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ"* ونتقنا: رفعنا، وظلّة: سحابة. فأخبر تعالى أنّه أمسك

مُبينٌ عن تزيّد مفرط لا نهدف إلى الخوض فيه الآن، وإنّما نورد قصّة الكرامة التّالية- نقلا عن ابن الزيّات - ولن يخفى عن أحد ما فيها من تكلّف وارتباك وتداخل..." خرّج الطّبري عن أبـــي أمامة قال: أتى رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم بقيع الفرقد فوقف على قبرين توأمين، فقال: أدفنتم فلان وفلانة؟ أو قال: فلانا وفلانا؟. قالوا نعم، يا رسول اللّه. قال: قد أُقعد فلانٌ الآن يُضربُ. ثمّ قال: والذي نفسي بيده لقد ضُرب ضربةً ما بقي منه عُضوٌ إلاّ انقطع ولقد تطاير قبره نارا، ولقد صرخ صرخةً سمِعها الخلائق إلاّ الثّقلين الإنس والجنّ، ولولا تمزيجٌ في قلوبكم وتزيّدكم في الحديث لسمعتم ما أسمعُ. ثمّ قالوا: يا رسول اللّه ما ذنبُهُما؟ فقال: أمّا فلانٌ فإنّه كان لا يستبرئ من البول وأمّا فلان أو فلانة فكان يأكل لحوم النّاس"[1].

اللّحظة الثّانية:

الكرامات متّصلة بالرّعيل الأوّل من الصّوفيّة بداية من القرن الهجري الأوّل حيث ظهر الزهد مع بداية الدعوة الإسلامية، وكان هذا السلوك يقوم على دعامتين أساسيتين، وهما:

- الزهادة في الدنيا والابتعاد عن ملذات الحياة الزائفة الواهمة، والإقبال على الآخرة الباقية الخالدة.
- حب الله دون واسطة بشرية.

وهنا اتّصلت الكرامة بالطّاعات تحديدا.

اللّحظة الثّالثة:

ظهر اختلاف نوعيّ في قصص الكرامات فما عادت تشترك في سمة عامّة ألا وهي الطّاعات بل صارت ذات تفريعات جمّة من مثل الرّؤى وإبراء المرضى وإحياء

قطعة من الجبل فوقهم وهي في الهواء فكذلك لا يمتنع إمساك غيره من الأجسام في الهواء ولافرق".

* سورة الأعراف (7)، الآية: 171.

المصدر السابق، ص 62.

(1) ابن الزيّات: التشوّف إلى رجال التصوّف، مصدر سابق، ص 55.

الموتى وإحضار المأكولات في غير أوانها وطيّ المسافات... وهي جميعها معطيات وسّعت دائرة شيوع قصص الكرامات وضخّمت سلاسل رُوّاتها. وفي هذه المرحلة الانتقاليّة نتبيّن تسلّل بعض المفردات الدّالة على الفكه وأثر الخوارق في النّفوس[1].

اللّحظة الرّابعة:

الكرامات متّصلة بالتصوّف الطّرقيّ، فبعد أن كان سلوكا فرديا انتقل ليكون مسلكا جماعيا، حيث يكون للمريد العارف قطبا يهديه ويرشده، لأنه من الصعب أن يتعلم في غياب الشيخ والقطب أو يسافر بعيدا في حضرته الصوفية وتعراجه الذوقي دون مرافق يساعده على تحمل مشقة السفر أو الحج. ومن هنا، ظهرت طرق ومذاهب صوفية كثيرة تنسب إلى شيخ بعينه أو قطب بارز له أتباع كثيرون يتبعون مسلكه في المعرفة اللدنية، وبعد ذلك، ينتقل مِشعل الوراثة الصوفية، أو سبحة الولاية من شيخ إلى آخر بعد الإجازة والتوصية. وقد انتشرت في العالم الإسلامي كثير من الطّرق الصوفية قديما وحديثا واقترنت بالزوايا والأربطة والمساجد. وهنا تحديدا يبدو الفكه عجيبا، ويبدو التخييل شاطحا وذلك لعمق

---

(1) قال عليّ بن حمزة: "مكثت عند محمّد بن يوسف البنّاء بأصفهان، وكان أكثر كلامه في علم الحلال والحرام، فكنت أجمع حكايات المشايخ. ثمّ عزمتُ من عنده إلى الحجّ، وبعد الرّجوع-لمّا وصلت البصرة- سمعتُ خبر موته، فحصل لي غمّ بلا نهاية، فجلستُ في البصرة عند تلاميذ سهل {بن عبد اللّه} التستري، وكانوا يحكون عنه حكايات كثيرة، فإذا أعجبني كلامهم، قلت لهم: "اكتبوا لي لأنّي أمّيّ". فيوما كنت أتوضّأ على نهر، فكلّ ما كتبوه طاح في الماء، فحصل لي غمّ عظيم، فرأيت تلك اللّيلة سهلا التستريّ، فقال لي: يا مبارك! صرت مغموما لأجل الدّفاتر التي وقعت في الماء؟. قلت: نعم يا أستاذي. فقال: بحقّ حُبّ ذاك الكلام وحقّ اللّه وحقّ أوليائه لا تطلُبْ تلك الأوراق. فقلت: يا أستاذي مالي طاقة. فرأيت المصطفى صلّى اللّه عليه وسلّم جاء مع أصحاب الصفّة، فلمّا رأيته هرولت إليه من السّرور، فـ تبسّم رسول الله صلّى اللّه عليه وسلّم وقال لي: لِمَ لَمْ تقل لهذا الصدّيق- يعني سهلا التّستري-حُبّ هذه الطّائفة وكلامهم عينُ الحقيقة. وهذا القول كان لسهل. ومن ثمّ قال سهلٌ: أستغفر اللّه يا رسول اللّه. فضحك رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم، فانتبهتُ وبقي ذلك السّرورُ من هذا الكلام".

الجامي: نفحات الأنس، مصدر سابق، ص ص 257-258.

الإحساس بالتّأخّر حيال التّقدّم الذي يُجسّده الغرب المسيطر والمحتلّ، وفي الفكه بحث يائس عن مقوّمات الذّات والهويّة المفتقدة.

استتباعا لما أنف يكون الفكه في جوهره، هو الخيال المضحك أو إحدى تعبيراته، وهو كذلك أمارة عن سعي المرْء/ السّارد إلى أن يكون متفكّها. ويتعلّق الفكه بأمر معيّن(فعل/قول/كتابة...) فيجري تصميمه بحيث يكون مضحكا مثيرا للبهجة. وهكذا يجمع الفكه في الكرامة الصّوفية بين الإشارة إلى حسّ الفكاهة أو الدّعابة لدى المتقبّل الذي يجعله قادرا على اكتشاف الفكاهة والتعبير عنها وتذوّقها، وكذلك إبداعها، وبين حدود الفكه في أعمال الأولياء وأقوالهم وأحوالهم.

فالفكه يمكن أن يكون استعدادا أو تميّزا خاصّا بالعقل، استعدادا للبحث عن البهجة أو السّرور واكتشافهما وتذوّقهما وإبداعهما أيضًا، وكلّ ما يتعلّق بما نسمّيه "حسّ الفكاهة" وإذا تحدّثنا عن إبداع الفكه ظهرت لنا سبل عديدة منها النكتة والظّرف والمحاكاة التهكّميّة والأعمال الفنّية بأشكالها المتنوّعة.

هكذا يكون حسّ الفكاهة إدراكا وانفعالا واكتشافا وتعبيرا وتذوّقا وإبداعا، ومن ثمّ يكون الفكه خاصيّة مميّزة لعمل إبداعيّ أو تعبير لفظيّ أو بصريّ (شكليّ) نجده قادرا، لأسباب عديدة تتعلّق بتفسير المضحك من الأمور، على إحداث البهجة والمرح والضّحك لدينا.

ويشمل الفكه الأبعاد النفسيّة التّالية:

- الجوانب المعرفيّة/ Cognitive: يُقصد بها تلك العمليات العقليّة الخاصّة بالإدراك والخيال والإبداع والفهم والتذوّق للفكاهة.
- الجوانب الانفعاليّة/Emotional: ويقصد بها تلك المشاعر السّارة الخاصّة بالتّسلية والبهجة والمرح والاستمتاع.
- الجوانب السلوكيّة/ Behavioral: ومنها الضّحك بأصواته ونغماته، وحركات عضلات الوجه وتعرية الأسنان أو كشفها، والأصوات التي تصدر عن الحلق، والتغييرات في أوضاع الجسم وحركاته.
- الجوانب الاجتماعيّة/ Social: ويقصد بها تلك السّياقات الخاصّة بالتّفاعل الاجتماعيّ أو الاتّصال الاجتماعيّ بين الأشخاص أو الجماعات، والتي

تظهر فيها المثيرات المضحكة وتُحدث تأثيراتها السّارة.

- الجوانب السّيكو فسيولوجيّة /Psychophysiological: حيث تشتمل مواقف الفكاهة على تغييرات في نمط موجات المخّ الكهربائيّة، ونشاطات الجهاز العصبيّ المستقلّ، وفي التنفّس وإنتاج الهرمونات، وحالة التنشيط العامّة في المخّ[1].

وإنّ إقرارنا بتزيّد القصّاص ومبالغاتهم في التفكيه تقديسا أو تحميقا كثيرا ما وازته مبالغات أخرى في التّشهير بهم والتشنيع عليهم، وذلك من قبل الكثير من الفقهاء مستغلّين مقولة الكذب وما تحمله من أبعاد عميقة دينيّا وثقافيّا، ومن هنا تتكشّف لنا أبعاد أخلاقيّة وإيمانيّة تتحكّم في تقبّل قصص الكرامات وتوجيهها. وبالمثل **نشأ القصّاص ضروبا من الحماية لمسروداتهم الصّوفيّة وذلك بإثبات سلاسل رُوّاة لها وتوسيع عدد الورّاقين الذين نسخوها ترويجا لها وتسرّبوا إلى المجالس والدّواوين والمساجد فصاروا ذا إشعاع كبير.**

ومامن شكّ في نظرنا أنّ التّعبير الاسترساليّ للكرامة حينما يكون مشافهةً يكتسب سحرا وقوّةً تأثيريّة ما كان ليكتسبها لو كان تعبيرا إجلاليّا مكتوبا، إذ الكتابة مهما عَلَتْ جودتُها وبلاغتُها تفتقد قدرات الإلقاء والتبليغ والتأثير التي تحظى بها المشافهة. أمر كان الجاحظ قد تنبّه إليه حين لاحظ أنّ الرّسالة لا تصل عبر اللّفظ فحسب، وإنّما تُعاضده في عمليّة تبليغ الدّلالة عديدُ الوسائط الأخرى، منها الإشارة والحال التي أطلق عليها مصطلح "النّصبة"[2]. أمّا اللّفظ فيكون في كثير من الأحيان أقلّ قيمة من الطّريقة التي يُنقلُ بها، إذ يتحكّم الصّوت بدلالة

---

(1) Roeckelein Jone: The psychology of humor; A Reference Guide and Annotated Bibliography; Greenwood Press, London; p. 23.

(2) يقول الجاحظ: "وجميع أصناف الدّلالة على المعاني من لفظ وغير لفظ خمسة أشياء لاتنقص ولاتزيد: أوّلها اللّفظ ثمّ الإشارة، ثمّ العقد، ثمّ الخطّ، ثمّ الحال التي تُسمّى نصبة. ولكلّ واحدة من هذه الخمسة صورةٌ بائنة من صورة صاحبتها، وحليةٌ مخالفة لحلية أختها، وهي التي تكشف لك عن أعيان المعاني في الجملة، ثمّ عن حقائقها في التفسير، وعن أجناسها وأقدارها".
الجاحظ: البيان والتبيين، ج: 1، ص 82.

اللّفظ التي يريدها صاحبه له، ويكون ذلك بجهارة الصّوت أو حجمه أو مقامه أو نغمته أو سرعته أو تقطّعه أو استرساله.

وإسترساليّا أو إجلاليّا، تمّت رواية قصص الكرامات وإذاعتها، وعلى ما شابها من تزيّد وتحميق وتفكيه وتحريف وتشويه... فقد ساعد هذان الرّافدان على إنجاح أدوارها اجتماعيّا وإيمانيّا ونفسيّا... في المساجد وفي الأسواق وحول الآبار، حِلاً وترحالا.

ولقد لِمسنا وعيا واضحا من قبل مُصنّفي كتب الطّبقات وتراجم الصّوفيّة بما في قصص الكرامات -إسترساليّة كانت أو إجلاليّة-من تزيّد ومبالغات فضّة ومَمجوجة غير أنّ أغلبهم ما حاول مُجابهة هذه الظّاهرة بما يلزمها من الصّرامة، فاكتفوا بتحميق أصحاب الكرامات والهُزء منهم، أو نقل الكرامات على عِلاّقا. وهذا التّساهل نعتبره من أهمّ الأسباب التي شجّعت على التّمادي في التزيّد. إنّهم لم يعتمدوا أسُسًا واضحةً وشروطًا مُعيّرةً عند الأخذ من الرُوّاة، ولو أنّهم تشبّهوا بعلماء الشّريعة في تأصيلهم الحديث ونقده وتحرّي صحّته، لما وجدنا هذا الكمّ الهائل من قصص الكرامات غثّا وسمينا أصيلا وموضوعا... لو فعلوا ذلك لغنموا فوائد كثيرة. ولكن يبدو أنّ ما منعهم من بذل هذا الجهد التمحيصيّ الدّقيق هو اطمئنانهم إلى أنّ الوضع في الكرامات ليس بنفس الدّرجة من الخطورة مقارنةً بالوضع في الأحاديث النّبويّة مثلا.

4- في آليات الفكه والتفكيه

أ- التعجيب تفكيها

جاء في لسان العرب لابن منظور في مادة "عجب": "العجب إنكار ما يرد عليك لقلّة اعتياده، وأصل العجب في اللغة أن الإنسان إذا رأى ما يُنكره ويقِلُّ مثله يقول: قد عجبت من كذا. والعجب: النظر إلى شيء غير مألوف ولامعتاد. والتعجب أن ترى الشيء يعجبك تظن أنك لم تَرَ مثله والتعجب مما خفي سببه، ولم يُعْلَمْ. وأعجبه الأمر: حمله على العَجَبِ منه... وأعجبه الأمر: سَرّهُ. وقصة

عجب، وشيء معجب إذا كان حسنا جدّا، وآيات الله عجائبه[1]. ويذهب الزبيدي إلى ماذهب إليه ابن منظور مضيفا أن التعجّب حيرةٌ تعرض الإنسان عند سبب جهل الشيء والتعجب انفعال النفس لزيادة وصف في المتعجب منه، والاستعجاب شدة التعجب [2]". ويعرف الفيروز أبادي العجيب بقوله: "العجب إنكار ما يرد عليك، كالعجب من حركة، وجمعها أعجابٌ. وجمع عجيب: عجائب وأمر عجب وعجيب وعُجاب، وعجب عاجب، وعجّاب، أوالعجيب كالعجب والعجاب، ماجاوز حدّ العجب"[3]. ونجد المعارف نفسها تتردّد في دائرة معارف القرن العشرين [4]. والمعجم الوسيط الذي يضيف أصحابه أن "العجب" روْعة تأخذ الإنسان عند استعظام الشيء، يقال هذا أمر عجب، وقصة عجب، والعجيب ما يدعو إلى العجب"[5].

نخلُصُ إذن إلى اعتبار أنّ "الخاصيّة المميّزة للعجائبيّ (الفانتستيك)كنوع أدبيّ، هو ذلك التردّد/Hesitation أو الالتباس والحيرة والشكّ، الذي يتمّ إنتاجه لدى القارئ(ولدى الشخصيات داخل العمل الأدبيّ أو الفنيّ)فيما يتعلّق بالواقع المتخيّل الخاصّ بظواهر خارقة أو ما وراء طبيعيّة، وهذا النوع الذي عرف هكذا، هو نوع محدّد ومحدود، ففي العادة إمّا أن يُستبعد تفسير تلك الأحداث الخارقة، ومن ثمّ يكون هذا النوع الخياليّ نوعا يتعلّق بالغرابة، وإمّا أن تُصدّق هذه الأحداث مؤقّتا، ومن ثمّ تصبح أحداثا عجائبيّة"[6]. وقد ذهب القزويني إلى تعريف "العجب" تعريفا

---

(1) ابن منظور: اللسان مجلد: 1، ص 580

(2) محي الدين بن محمد الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الكريم الغرباوي وإبراهيم السامرائي وعبد الستار أحمد فرّاج. ج: 3، ط: 1، بيروت، 1966.، ص 320

(3) الفيروز آبادي: القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1987. ج 1، ص 105

(4) محمد فريد وجدي: دائرة المعارف القرن العشرين، مجلد: 6، دار المعرفة للطّباعة والنّشر، القاهرة 1971. ص 200.

(5) أحمد مختار عمر وآخرون: المعجم الوسيط، ط: 3، مجمع اللّغة العربيّة، القاهرة 1990. ج 1، ص 584.

(6) تزفيتان تودوروف: مدخل إلى الأدب العجائبيّ، ترجمة: الصديق بوعلام، ط: 1، دار شرقيات للنشر والتوزيع ط: 1، القاهرة 1994. ص ص 49-50.

نفسيًا، إذ نعته بـــ "حيرة تعرض للإنسان لقصوره عن معرفة سبب الشّيء أو عن معرفة كيفيّة تأثيره فيه"[1]. وإنّ حصول هذه "الحيرة" أو "العجز" عن معرفة كيفيّة وقوع الفعل "العجيب" هو الذي يولّد "العجائبيّ ويُحدّده، كما تقدّمه لنا مختلف "الحكايات" أو "الأخبار" التي تزخر بها كتب العجائب العربيّة والكرامات الصّوفيّة.

واستتباعا لما أنف يتبيّن لنا اتّصال الأدب العجائبيّ في موضوعه الواسع "بعلم قوانين انتاج الخطابات وتفسيرها وشروط انبثاق المعنى مهما تعدّدت تمظهراته وتغيرت"[2] وقد وردت في المعاجم كلمة عجب وأعجب والعُجَابُ، بمعنى "النظر الى شيء غير مألوف ولا معتاد"[3] على حين هو عند القزويني الحيرة التي تعرض للإنسان لقصوره عن كيفية تأثيره فيه[4] وهكذا هو عند الجرجاني[5]. وذهب الزبيدي إلى ما ذهب إليه ابن منظور مضيفا أن التعجب حيرة تعرض الإنسان عند سبب جهل الشيء "والتعجب انفعال النفس لزيادة وصف في المتعجب منه، والاستعجاب شدة التعجب."[6]

إنّه إذن مفهوم متصل بمفاهيم أخرى في العلوم الاجتماعية والإنسانية، وله مسارات متعدّدة إذ يستقطب كلّ ما من شأنه أن يثير الدّهشة والحيرة[7]. ونحن نلحظ أن العجائبـــي عرف مفهوما في الثقافة العربية القديمة في حين عرفت "الفنطازيا" أو"الفنطاسيا" مصطلحا يدل على أدب الخوارق أو الخيال أو المنامات

(1) القزويني: عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، تحقيق: فاروق سعد، ط: 4، دار الآفاق الجديدة، بيروت 1973. ص 8.

(2) تزفيتان تودروف: مدخل الى الادب العجائبـــي، ترجمة: الصديق بو علام مراجعة: محمد برادة دار شرقيات للنشر والتوزيع. القاهرة ط 1994 ص 13.

(3) ابن منظور: لسان العرب، المجلد الأول، ص 580.

(4) زكريا القزويني: عجائب المخلوقات وغراب الموجودات، ص 5.

(5) ننظر: الشريف علي بن محمد الجرجاني: كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، 1978 ص 152

(6) الزبيدي: تاج العروس ج: 3، ص 320.

(7) ننظر: شعيب حليفي: هوية العلامات في العتبات وبناء التاويل، ط: 1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2005، ص 189.

المنطوية على العجيب، استعمله أرسطو، ومن ثم نقله الفلاسفة العرب -شُرّاح الفكر الأرسطي- بماهية الفنطاسيا[1]، وما بعدها الكندي وابن سينا والفارابـــي وابن رشد ويستند الأدب الفنطاستيكي/ العجائبـــي إلى تداخل الواقع والخيال[2]. وفي العصر الحديث غداة شيوع الدراسات العجائبية بدأ تودوروف/ Tzvetan Todorov بالتنظير لها إذ يعد كتابه "مدخل إلى الأدب العجائبـــي" من أفضل ما قدم في هذا المجال.

وبالجملة تحدّد العجب نقيضًا للمألوف، ورديفا للغامض الذي يقلّ اعتيادُهُ ويوجدُ حالةً من الالتباس القائم على الحيرة والتردّد المولّدين للدهشة. وقريبا من هذا المفهوم يقول الزجّاج: "أصل العجب في اللّغة، أنّ الإنسان إذا رأى ما ينكره ويقِلّ مثله، قال: قد عجبت من كذا... وقول ابن الأعرابيّ العجب النّظر إلى شيء غير مألوف ولا معتاد"[3]. وأوجز تعريف يطالُ البعد التّواصليّ التّفاعليّ بين صانع التعجيب ومتقبّله هو ما أورده القزويني في كتابه عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات يقول: العجيب، حيرة تعرض للإنسان لقصوره عن معرفة سبب الشيء أومعرفة كيفية تأثيره فيه"[4]. ويرى أن التعجب يَسقُطُ بالأنس وكثرة المشاهدة. أما تودروف فيرى أنّ العجيب هو ما يبعث التردد في القارئ وهو فوق طبيعي يثير ويرعب أو على الأقل يعلق القارئ بقلق.[5]

إنّ انــزياح العجيب عن المألوف، يضع المتقبّل أمام المجهول، وبالتّالي فالعَجَبُ هو" للمعنى الخفيّ سببه"[6]. ويرى الرماني أنّ "من شأن النّاس أن يتعجّبوا

---

(1) ننظر: ألفت كمال الروبـــي: نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، من الكندي حتى ابن رشد. ط: 1، دار التنوير، بيروت2007. ص 30 ومايليها.

(2) جميل حمداوي: الرواية العربية الفنطاستيكية، مجلة ديوان العرب، أيلول 2009.
www.Diwanalarab.com

(3) ابن منظور: لسان العرب، مرجع سابق، ص 580.

(4) زكريا القزويني: عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، تحقيق: فاروق سعد، مرجع سابق. ص 31.

(5) تودوروف: مدخل الى الأدب العجائبـــي. ص 195.

(6) محمد عليّ التهانوي: كشّاف اصطلاحات الفنون، تحقيق: لطفي عبد البديع، الهيأة الصدريّة العامّة للكتاب، القاهرة 1972، ج: 4، ص 941.

ممّا لا يُعرَفُ سببُهُ، فكلّما استبْهَمَ السّبب كان العَجَبُ أحسنَ"[1]. منبت العجب إذن حدوث أمر مستجدّ غير مألوف يبعث على المفاجأة والتعجّب بما يُربك أفق المتقبّل باعتبار أنّه أمام تجربة/ شعور/ انطباع جديد لم يألفه سابقا. ولذا كان العجيب مُستطرفا لما فيه من دلالات الاختلاط والمغايرة... ولا يذهبنّ بنا الظنّ إلى أنّ حالة العجب ممتدّة بل هي مقرونة بزمن حيرتنا أمام العجيب، أمّا متى علمنا علّة تعجيبه فقد انقضت حال العجب، ولذا فالعجيب يتناسب تناسبا عكسيّا مع المعرفة، نوضّح الأمر بالترسيمة التّالية:

غير مألوف ==== حيرة ==== تعجيب

مألوف ==== اعتياد ==== أُلفة

إنّ متدبّر الكرامات ليلحظ منذ البداية حرص الروّاة على استحداث التعجيب في نصّ الكرامة بما يبعث على الدّهش والاستغراب وينهك الفهم والاستيعاب، فالأحداث السّارية لا تنضبط بمعايير الواقع والمنطق بل هي تنــزاح عنها بالكلّية لتنساق وفق معايير لا يدرك أكناهها إلاّ الصّوفيّة أو الأولياء منهم تحديدا، وفي هذا السّياق نقف على مناسبة عكسيّة أخرى تُبين عن نسبيّة التعجيب بحسب نوعيّة المتقبّل.

العجيب بالنسبة إلى الوليّ ---- مألوف

المألوف بالنسبة إلى غير الوليّ ---- عجيب

وبهذا يكون الرّاوي ومن قبله الوليّ تِعْجابَةً أي ذو أعاجيب روائيّة بالنّسبة إلى الأوّل، وحدثيّة إنجازيّة بالنّسبة إلى الثّاني. ولمّا كان المعنى اللّغوي لكلمة "عجب" محمولا على معنى الاستحسان والإعجاب أيضًا، فإنّ التعجيب في الكرامة ينفتح على المعنيين بنفس القدر والدّرجة وذلك بحسب نوعيّة المتقبّل، فالتعجيب الحدثيّ في الكرامة أمارة على تميّز الوليّ وأفضليته عند المقرّين بالكرامة. وهو عند غير المقرّين أمارة على الخداع والاحتيال والزكْوَرَة.

غير خفيّ أنّ قصص الكرامات شأنها شأن السّير وأيّام العرب والمُلح والنّوادر... تحفل بها المجالس والحلقات والمساجد وذلك لاندراجها كلّها في فنّيْ

(1) المرجع السّابق، ج: 4، ص 941.

السّرد والخبر. ولمّا كانت النّفوس ميّالة إلى الفكه والتفكيه فقد عمل الرّواة على إنتاج هذا البعد في قصص الكرامات بأساليب مختلفة، منها ما انخرطت فيه الطّبيعة لا بما هي مجال حدثيّ فحسب، بل بما هي عنصر تعجيب، وذلك من قبيل ما أورده الحافظ بن محمّد الخلاّل، قال: "أخبرنا الحسن حدّثنا عبد اللّه بن عثمان الصّفّار حدّثنا القاضي عبد الباقي بن قانع، حدّثنا محمّد ين زكريّا الغلابـــي حدّثنا أبو الوليد الطّيالسي، حدّثنا مخلد بن حسين عن هاشم بن الحسن: أنّ هَرِمَ بنَ حيّانَ مات في يوم صائف فلمّا فُرِغ من دفنه جاءت سحابةٌ ورشّت على القبر حتّى يروْا أن لا تُجاوِزَ القبر منها قطرةٌ"[1].

وغالبا ما يكون الفكه أظهر إمّا إذا كان مقرونا بتحميق الصّوفي والطعن في سلامة طُويّته[2]، أو تقديسة والتنويه بقدرته، كأن ينمو الزرع ويتضاعف كلّ عام وتمتلئ المخازن حتّى لا يجد الوليّ أين يجعله[3]، أو تُرى الأشياء من حوله تتحرّك بإرادته دون لْمسٍ من يده[4].

وقد تكونُ الغرابة ولودا وبمثلها يكون الفكه، فتكون القصّة الواحدة من الكرامة يتنامى فيها الظّرف والإدهاش معا، فقد رُوي" أنّ رجلا من الأكابر يُسمّى هارون المدايني استحضر الحلاّج وجماعةً من مشايخ بغداد ليناظروه. فلمّا اجتمعوا تفرّش الحسين بن منصور فيهم النّكارةَ فأنشأ يقول:

يا غافلا لجهالة عن شاني ... هلاّ عرفتَ حقيقتي وبياني

أعِبادتي للّه سُتّةُ أحرفٍ ... من بينها حرفان معجومان

---

(1) الحافظ بن محمّد الخلاّل (439هـ): كرامات الأولياء، تحقيق: أسامة الشريف، ط: 1، شركة دار المشاريع للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، 2007، ص 35.

(2) ننظر في هذا السّياق كلّ ما أورده الخطيب البغداديّ من كرامات للحلاّج بعنوان "ذكر بعض ما حكي عن الحلاّج من الحيل".
الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، مصدر سابق، ص 700.

(3) ابن الزيّات: التشوّف إلى رجال التصوّف، مصدر سابق، ص 278.

(4) قال عمر اللّمطي: وحدّثني موسى بن عيسى الجراوي قال: دخلت على الفقيه مروان وبين يديه رحَى تطحن من غير أن يديرها بيده وهو راقد فانتبه من نومه وجعل يديرها بيده وقال لي: عسى أن تكتم عليّ ما رأيتَ".
ابن الزيّات: التشوّف إلى رجال التصوّف، مصدر سابق، ص 239.

حرفان أصليّ وآخر شكله في العُجم منسوبٌ إلى إيمـــاني
فإذا بدا رأسَ الحروف أمامها حرفٌ مقـــام حرفٍ ثـــانـــي
أبصرتَني بمكان موسى قائما في النّور فوق الطّور حين تراني

فبهت القوم. وكان لابن هارون ابن مريض مُشرف على الموت، فقال للحلاّج: ادعُ له. فقال الحلاّج: قد عُوفي فلا تخف. فدخل الابن كأنّه لم يمرض قطّ. فتعجّب الحاضرون من ذلك. فأتى ابن هارون بكيس مختوم وقال: يا شيخ فيه ثلاثة آلاف دينار اصرفها فيما تريد. وكان القوم في غرفة على الشطّ فأخذ الحلاّج الكيس ورمى به إلى دجلة وقال للمشايخ: تريدون مناظرتي، على ماذا أناظَرُ أنا أعرف أنّكم على حقّ وأنا على باطل، وخرج. فلمّا أصبحنا استحضر ابن هارون الجماعة ووضع الكيس بين أيديهم وقال: البارحة كنت أفكّر فيما أعطيت الحلاّج وندمت على ذلك. فلم تمض ساعة على ذلك إذ جاء فقير من أصحاب الحلاّج وقال: الشّيخ يُقرئك السّلام ويقول: لا تندم فإنّ هذا كيسك، فإنّ من اطاع اللّه أطاعه البرّ والبحر"[1].

إنّها سلسلة موصولة من التعجيب، فالحلاّج يخلِجُ أسرار النّفوس فيدري ما تفكّر فيه(المناظرة). ويشفي المريض بالنيّة دون دعاء ولا تطبيب ويعرف النّوايا المستورة ولو بعُدَت المسافات... هذه المَلَكات/ القدرات العجيبة تولّد الإعجاب عند الموقنين مثلما تولّد الفكه والمتعة عند السّامعين.

وقد يغذّي التشويق الفكه فيشوّقُ إليه، لاسيما إذا كان فعل الكرامة رديفا لأعمال السّحرة، وهنا تحديدا يفاجئُنا الفكه في غير مواضعه المعهودة، فحيث تتشابك المعاني فلا هي سحر محض ولاهي كرامة محض ولاهي مِنّة مقدّسة محض... ينشأ التعجيب باعثا على الفكه وذلك على مستويين:

- المستوى السّرديّ الإنجازيّ.
- المستوى الشّخصيّ حيث يكون الذّهول عن الصّواب والغفلة عن الحقيقة.

(1) لويس ماسنيون وبول كراوس: كتاب أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج، ط: 1، منشورات الجمل، ، كولونيا، ألمانيا 1999. ص ص 60-61.

ومن هذين الجانبين ينشأ الفكه مجانسا للنادرة كما الحال في قصّة الحلاّج التّالية، أوردها الذهبـــي في أثره "سير أعلام النّبلاء" نقلا عن التنوخي عن أبـــي القاسم إسماعيل بن محمّد الزنجيّ الكاتب، عن أبيه قال: "حضرت مجلس حامد الوزير، وقد أحضر السّمريّ -صاحب الحلاّج- وسأله عن أشياء من أمر الحلاّج، وقال له: "حدّثني بما شاهدت منه، فقال: إنْ رأى الوزير أن يعفيَني، فعَلَ. فألحّ عليه، فقال: أعلم أنّي إنْ حدّثتك كذّبتني، ولَمْ آمن عقوبة، فأمّنَهُ. فقال: كنت معه بفارس فخرجنا إلى إصْطَخر في الشّتاء، فاشتهيتُ عليه خيارا، فقال لي: في مثل هذا المكان والزّمان؟ قلت: هو شيء عرض لي، فلمّا كان بعد ساعة قال: أنت على شهوتك؟ قلت: نعم، فسرْنا إلى جبل ثلج، فأدخل يده فيه، وأخرج إليّ خيارة خضراء، فأكلتها. فقال حامد: كذبتَ يا ابن ألف زانية، أوجعوا فكّه. فأسرع إليه الغِلمان وهو يصيحُ: أليس من هذا خِفنا؟. وأُخرجَ، فأقبل حامد الوزير يتحدّث عن قوم من أصحاب النّيرجات أنّهم كانوا يغذون بإخراج التّين وما يجري مجراه من الفواكه، فإذا حصل في يد الإنسان واراد أن يأكله صار بعرًا"[1].

إنّ قراءة هذا الخبر /القصّة يبدو موصولا بالكرامة والنّادرة في ذات الآن، مثلما يبدو التعجيب موصولا بفعلين متباينين: أوّلها استحضار الخيار في غير طبيعته ومنابته، والثّاني أكْلهُ على نيّة أنّه خيار والحال أنّه بُعر. وهنا يرافق التقديسُ التحميقَ وترافق الخدعةُ الحُمقَ.

نشأ هذا التأثير في إطار قصصيّ تخييليّ حكائيّ له منطقه الخاصّ وأنظمته الدّاخليّة المُميّزة بما يجعل قصّة الكرامة تنـــزاح عن الوظيفة الإخباريّة إلى الوظيفة الأدبيّة التخييليّة، جاعلة من الخبر أصغر وحدة سرديّة ضمن نظامها. ولا ينبغي أن يغرُبَ عن أذهاننا هنا أن العجائبيّ نسبيّ أو هو كذلك عند كلّ المتقبّلين، فالخرق الذي يأتيه الوليّ تقصّدا ليس عجيبا لمن يؤمن به، وهو في المقابل-لمن لايومن به- في منتهى العَجَب، إذ الأمر مُحيّر، بين المعتقد الديني الذي ينفي أيّة عجائبية عن معجزات الانبياء وبين تجارب معيشة تلاحظ العجيب وتتيقّن منه إمّا بالمعاينة أو

---

(1) الذهبـــي: سير أعلام النّبلاء، ج: 14، مرجع سابق، ص ص 321 -322.

السّماع أو القراءة. ثمّ إنّ التطلّع إلى كلّ ما هو عجيب مُغاير أمرٌ راسخ في النّفوس فـ "الشيء من غير معدنه أغرب، وكلما كان أغرب كان أبعد في الوهم، وكلما كان أبعد في الوهم كان أظرف، وكلما كان أظرف كان أعجب، وكلما كان أعجب كان أبدع، والناس موكلون بتعظيم الغريب واستطراف البديع، وليس لهم في الموجود الراهن المقيم، وفيما تحت قدرتهم في الرأي والهوى، مثل الذي معهم في الغريب القليل، وفي النادر الشاذ، وعلى هذا السبيل يستطرفون القادم عليهم، ويرحلون إلى النازح عنهم"[1].

ويتميّز التعجيب في قصّة الكرامة بأمرين غاية في الدقّة واللّطافة: أولهما إدخال سرّ الوليّ في الموجودات لمعرفة أسرارها وأكناهها، وهنا يكون الوليّ هو المُبادِرُ. ثانيهما هو أن يتحوّل الوليّ إلى "نقطة" تعرف بها الموجودات أسرارها، وهنا يكون هو المُبَادَرُ إليه. وفي كلتا الحالتين يتمحّضُ العجيب سرّا خفيّا هيهات لغير الوليّ إدراكه.

إن الحالة النفسية لها السبق في جعل الصوفي يغرق في الخارق الذي يخلق جوّ العجيب في الحدث، وهي عناصر تجعل الولي يعيش حالة تؤهّله لإيصال خطابه، ومنحه سلطة الانتشار داخل مجتمع له الاستعداد للتقبل والتفاعل والتجاوب معه، "وهنا يحدث الانسجام بين الخارق للعادة والممكن، لبناء حكايات تهدف إلى الأمثوله لمقاومة صعوبات حياة مليئة بالخوف"[2]. هذا ما يجعل للغة الكرامة بنياتها الرمزية، حيث يكون الفضاء الزماني والمكاني، والكائنات التي تتحرك داخل هذين الفضائين ذات دلالات أسطورية.

ونستدلّ على ما ذهبنا إليه من كوْن التعجيب القصديّ في صوغ الكرامة مشافهةً أو كتابةً ما كان المرامُ منه معقودا على الإرباك وبعث الحيرة بما يكشف القصور عن المعرفة فحسب، بل رام التفكيه، ونورد لذلك -على سبيل المثال-ما

(1) الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق: فوزي عطوي، مكتبة محمّد حسين النوري، مكتبة الطلاّب، دمشق، (د-ت)، ص 62.

(2) مفتاح محمد: دينامية النص، ط: 1، المركز الثقافي العربـــي، بيروت- لبنان. الدّار البيضاء، المغرب، 1990. ص 141.

أورده ابن الزيّات (أبو يعقوب يوسف بن يحيى الشاذلي) (ت 617هـ) من كرامة لأبـي الحسن بعد موته رواها عليّ بن عيسى بن ناصر، قال: رأيت في المنام أبا الحسن بعد موته وعليه ثياب حسنة كما عهدته في الدنيا إلاّ أنّي رأيته في صورة شابّ. فلففت رداءه بيدي، وقلت له: أريد أن أسألك عن حالك. فقال لي: دعني فإنّي مشغول. فقلت في نفسي: لعلّه مشغول بحساب ما خوّله اللّه في الدنيا. فقال: بم أنت مشغول؟ فقال لي: أوَمَا سمعت قوله تعالى: "إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغُلٍ فَاكِهُونَ"[1] فنفض يديّ من ردائه وذهب و لم أدرِ أين ذهب"[2].

القصّة كما هو بيّن موصولة بكرامة الرّؤيا، وهي إلى ما قبل السّؤال تبدو بسيطة التركيب لا تشويق فيها ولا انقلاب، شخصيتاها بسيطتان غير أنّه سرعان ما نشأ الفكه فيها اثر تعفّف أبـي الحسن من المحاورة ونفض يد محاوره من ردائه لانشغاله بالجنّة وتفكّهه فيها. هذا المزج المستطرف بين الجدّ والهزل نراه باعثا على الفكه بما يجعل الكرامة أقرب إلى النّادرة والمُلحة.

إنّ التعجيب والتفكيه في نظرنا طاقتان متعاضدتان تتناميان بحديث المجالس والأسواق والمساجد وبأخيلة القصّاصين وتزيّدهم وبتطلّع المريدين وتشوّفهم... وهذه الفضاءات والأخيلة اتّخذت من قصص الكرامات بهزلها وجدّها، بتقديسها وتحميقها... وسيلة تعبيريّة إيمانيّة تتناسب مع الأفهام والأذهان وتجعل للخلصاء من الأولياء السّبق في استقبال قدرات ربّانيّة خارقة في شكل مِنَن ومنح.

هكذا نجد أنفسنا مأخوذين بالقصّ الكراماتيّ إلى الكون العجائبـي حيث العوالم الواقعيّة والمتخيّلة والأخرويّة لا تدرك إلاّ عبر نوع من الحدوس الاستشرافيّة التّطفّليّة، فتنصاغ في الكرامات على ما يشبه التكهّن أو التّشوّف أو أمارات الجزاء الاستباقيّ، لذا **كثيرا ما تضايف التعجيب والفكه لأنّ الإدهاش النّاشئ عن التّعجيب كثيرا ما يتجاوز العقل والمنطق والوعي المرتكز على التّجربة المحسوسة**

(1) سورة يس(36)، الآية: 55.

(2) ابن الزيّات (أبو يعقوب يوسف بن يحيى الشاذلي) (ت 617هـ): التشوف إلى رجال التصوف، وأخبار أبـي العباس السبتي، تحقيق: أحمد توفيق، ط: 2، منشورات كليّة الآداب بالرباط، 1997. ص 194.

والمقترن بعموم النّاس حيث ترُوج الحكايات بسيطة ساذجة منفلتة من خطاب العلماء وضوابط الفقهاء والمناطقة ولهذا تحديدا نشأت الفكاهة، إمّا معبّرةً عن "سعادة" البسطاء بأوليائهم وعلومهم وكراماهم. أو معبّرةً عن استهجان "العلماء" لهذه البساطة التي اعتبروها نقيصةً في الإيمان.

ما التصوّف إذن إلاّ رياضة نفوس وتأديب جوارح وطهارة أسرار وحفظ حدود وترك شهوات واجتناب شبهات وتجريد طاعات ومسارعة إلى الخير فحسب، بل هو إلى ذلك كلّه حرصٌ لجُوج على الاكتشاف والتطلّع إلى عوالم مُغربة ومعجبة ومقلقة في ذات الآن، عوالم تُرهب النّفوس وتسيطر عليها... لذا **كانت قصص الكرامات تنفيسا لهذه النّفوس من وطْأة الرّقابة والنّظام والسّنن المسطورة وملاذًا ملذوذا حيث الرّاحة والانبساط والخيال المجنّح الطّليق.** وقد ذهب حمّادي المسعودي إلى ما يشبه هذا المنحى في سياق دراسته العجيب في النّصوص الدّينيّة، فقال: "يهدف العجيب هنا إلى تحقيق غايات وترسيخ مبادئ وقيم من ذلك التصديق بالرسالة السماوية وترسيخ ركائز الإيمان في النفس، وهنا قد يكون حد العجيب التصديق بما جاء من الوحي أو الرسالة أو جحودها وإنكارها، وقد يتوقف إيمان الناس على نـــزول آية "عجيبة"، ولهذا فإن الأنبياء والرّسل كانوا في حاجة ماسّة إلى مثل هذه التجليات، وهي بمثابة دعم ما ورائي كانت تتطلّبه العقليات حتى تتقبل ما يدعو إليه النبـــي أو الرسول حتى تطمئن لما ينشره من تعاليم فتكون الآيات بمثابة البرهان أو الدليل القاطع على مصداقية ما كان قد حدّث به قومه. وعليه فإن تجليات العجيب هنا تروم نسْفَ السائد والمألوف في مستوى المنظومة العقيدية، سواء كان الأمر يتعلق بديانة سماوية سابقة قد لحقها التحريف، أو في مستوى غياب الدين السماوي وسيادة المعتقد القائم على الوثن[1]".

يشكل العجائبـــي سمةً لازمةً في قصص كرامات الصوفية من خلالها يتجلّى اهتمام الرّاوي صوفيّا كان أم غير صوفي بإثراء الشكل القصصي تخييلاً وتعجيبا،

---

(1) حمادي المسعودي: "العجيب في النصوص الدينية"، مجلّة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، العدد: 13-14، بيروت 1991. ص 99.

وذلك من خلال تجاوزه لحدود القصّ الصّوفي القديم فاتحا المجال أمام هذا الشكل المستحدث من السرد.

ففي حالة التعجيب يتخذ النصّ منحًى تخييليًا حيث يخلق العجائبـــي أثرًا خاصًا في القارئ خوفًا أو هولا أو مجرد حب استطلاع، وبما أن القارئ يكون مسؤولا عن تحديد عجائبية الخبر، فإن العجائبـــي هو التردد الذي يحسه كائن لا يعرف غير القوانين الطبيعية، فيما يواجه حدثًا فوق طبيعي حسب الظاهر[1]. **إنّ الباعث على الإغراب هنا هو الحرص على بعث الحيرة/ حيرة حمقى أو حيرة جاذلين.**

ومما لاشك فيه أن التعجيب في المسرودة الصّوفيّة قد أسهم بقوّة في ابتكار أشكال مستطرفة من التعبير، يتجاوز بها القاصّ حدود الإطار التقليدي للحبكة السردية، من شخصيات ولغة وأحداث وزمان ومكان تخليقا لفضاء رحب من التخييل والإغراب. جاعلا قصّة الكرامة ثابتة اللّفظ متعدّدة الدّلالة والكلّ يتدبّرها بحسب أفقه ومزاجه وذوقه تقديسا أو تحميقا... لذا لا يمثّل التعجيب عنصرا مستقلاً في الكرامة، وإنّما هو لون يتشكل داخل القصص بوضعيات مختلفة، ودرجات متفاوتة، فقد يرد لِماما في المسرودة كما قد يرد متخيلا طليقا سائبا يسنده وعي ولغة متميزة[2]. وقد أورد الحافظ بن محمّد الخلاّل كرامةً لأبـــي مسلم الخوْلاني، ما ورد التعجيب فيها حَدَثيًا فحسب بل عباريًا، وذلك في ضيغة تفضيل مطلق. قال: "كان بيد أبـــي مُسلم الخَوْلاني سُبحةٌ يُسبّحُ بها، فنام والسّبحة في يده. قال: فاستدارت السّبحة فالتفّتْ على ذراعه وجعلت تُسبّح... وتدور في ذراعه وهي تقول: "سُبحانك يا مُنبت النّبات ويا دائم الثّبات". فقال: هلُمّي يا أمّ مسلم فانظري إلى **أعجب الأعاجيب**.."[3]. **فـما عاد الوليّ هو**

---

(1) لؤي علي خليل: عجائبية النثر الحكائي - أدب المعراج والمناقب، التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، 2007. ص 88.

(2) شعيب خليفي: "بنيات العجائبيّ في الرّواية العربيّة"، مجلّة فصول، ج: 1، مجلّد: 16، عدد: 3، القاهرة 1997، ص 114.(بتصرّف).

(3) الحافظ بن محمّد الخلاّل (439هـــ): كرامات الأولياء، تحقيق: أسامة الشريف، مصدر سابق، ص 40.

الخالق للتعجيب في الكرامة بل هو المتعجّب فيها.

بهذا نتبيّن أنّ **التعجيب قد لا يرتبط بشخصيّة الوليّ -طباعُهُ وفعلُهُ-أو بمكان عجيب، أو زمن خارق، بل يتحقّق حدثا خارجا عن المألوف، ينسف كلّ الاعتبارات السّببيّة والمنطقيّة، بل إنّه لا يتحقّق في سياق عِلّيّ، وإنّما في سياق إرضائيّ للوليّ.** وبهذا الاعتبار ما عاد التعجيب تفكيها أحاديّ الغاية، بل هو مزدوجها، فهو إمتاع للمتقبّلين وخلق لعوالم العجيب الباهر في أخيلتهم، وهو إلى ذلك أمارةٌ على كفاءة القاصّ في شدّ النّاس إليه وتحبيبهم فيه.

تتّسم الذّات العارفة في الخطاب الصّوفي بطموح مفاده تحقيق نوع من الوصال مع "الذّات المطلقة"، وذلك عبر محاولة التعرّف على معاني الوجود وأسراره، وهذا الطّموح هو الذي يجعل الذّات تمارس نوعا من الاستحواذ على الحقيقة واللّغة معا، لــ "يتحوّل بذلك الخطاب إلى بديل عن الوجود، هذا التحوّل هو الذي يعكس الطّابع الاستعاريّ داخل هذا النّوع من الخطاب، وتصبح اللّغة بمقتضاه بديلا ميتافيزيقيا للذّات العارفة والمجال الرّحب الذي تنطق فيه هذه الذّات بالحقيقة، لأنّه ينمّ عن ذلك الفصل الذي تقيمه الذّات المالكة لزمام الخطاب بين اللّغة والوجود"[1]. ممّا يفسح المجال أمام اللّغة الاستعاريّة لأن تمارس امتدادها داخل امتلاء لا نهائيّ، تحقّق فيه الذّات العارفة حضورها من خلال تجربتها الخاصّة التي يمكن اختزالها في تصوّر أساسيّ مفاده أنّ التصوّف هو الأخذ بالحقائق واليأس ممّا في أيدي الخلائق، إنّه التصوّر الذي سوف تأتي اللّغة في درجة ثانية من أجل بلورته وتجسيده لتصبح بذلك اللّغة فعلا من أفعال الجسد الصّوفي"[2]. وهذا ما **يجعلنا نجنح إلى اعتبار التخييل مؤشّرا من مؤشّرات اشتغال الذّهن الصّوفي، وذلك عبر نسيج من الأساليب اللّغويّة والبيانيّة التي تشدّ القصّ في قصص الكرامات تعجيبا وإغرابا، فيشطح الخيال بحثا عن الوصال مع المطلق ولو كان مجازا.**

---

(1) منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصّوفيّة، نموذج محي الدين ابن عربـــي، ط: 1، منشورات عكاظ، الرّباط، 1988. ص 133.

(2) المرجع السّابق. ص 9.

واستتباعا لمقاربة تودوروف للعجائبـــي بوصفه جنسا، فإنه من المهم القول بأن من أبرز ما قام به الناقد في دراسته، في سبيل سعيه إلى التفريق بين العجائبـــي وبين أنواع أخرى من السرد، كالعجيب والغريب، عمله على ربط تحقيق العجائبـــي بتوفر ثلاثة شروط، الأوّلان إلزاميان، ومرتبطان بالقارئ أما الثالث، فهو اختياري، ومرتبط بالشخصية. وهذه الشروط على النحو التالي[1]:

1- لا بد أن يحمل النص القارئ على اعتبار عالم الشخصيات كما لو أنهم أشخاص أحياء، وعلى التردّد بين تفسير طبيعي وتفسير فوق طبيعي للأحداث المروية.

2- ضرورة اختيار القارئ لطريقة خاصّة في القراءة، من بين عدّة أشكال ومستويات، تعبّر عن موقف نوعي يُقصي التأويلين الأليغوري المجازي والشعريّ.

3- قد يكون هذا التردّد محسوسا، بالمثل، من طرف شخصية، فيكون دور القارئ مفوّضا إليها. ويمكن بذلك أن يكون التردد واحدة من موضوعات الأثر، مما يجعل القارئ - في حالة قراءة ساذجة - يتماهى مع الشخصية.

هذا الثّالوث (الشّخصيّة، القارئ، النصّ) بقدر تخصيبهم لصنوف الفَكَه يقومون برسم صور مغايرة للأشياء والكون والطّبيعة والقدرة... بما يُبينُ عن رغبة لجوجة في الانفلات من القوانين والمحرّمات وشتّى صنوف الرّقابة الفقهيّة الصّارمة.

ولعلّنا لا نجانب الصّواب إذا اعتبرنا التّعجيب والإغراب والتفكيه هي الضّمانة الأولى لخلق بياضات نصيّة في قصص الكرامات يصوغها السّارد عبر حِيلٍ تعبيريّة ولغويّة، فتُحيلُ قصّة الكرامة إلى سلسلة من التعقيدات اللفظية والشطحات الخياليّة، فيتحوّل أمامنا إلى ما يشبه الزخارف الكتابية التي تحتاج إلى قارئ متميّز يستطيع إرضاءها بقراءة متميزة تعيد إنتاجها وكتابتها. هذا لا يعني أبدا استبعاد القراءات الأخرى؛ فالكرامة مفتوحة دائما على قراءات متعددة؛ لأنّ النصّ-كما يقول رولان بارت-"مجرة من الإشارات". ولعل الحاجة إلى تعدّد القراءات تكون أكثر إلحاحا في النصوص العجائبيّة مقارنة بغيرها من النصوص.

(1) تزفيتن تودوروف: مدخل إلى الأدب العجائبـــي. ص ص 19-20.

العجيب في قصّة الكرامة إذن هو ما أفضي إلى الاستغراب حيث الحدث الذي يأتيه الوليّ لا يوافق ما ألفه الناس من الأحداث وسيْر الظواهر الطبيعية وفق قوانينها ونواميسها. ولمّا كان القرآن الكريم والسيرة النبوية وحياة الصحابة حافلين جميعهم بمواقع العجيب في جوانب ومناحي كثيرة، جوانبُ أولاها المفسرون والمؤرخون اهتماما بالغا، فإنّا نعتقد أنّ العجيب في كرامات الصّوفيّة هو امتداد لذاك العجيب واستثمار له.

وإنّا نرى أُسّ الغرابة ونسغها في قصّة الكرامة متّصل بانفعالات الخوف والالتباس والوحشة والجلال والعجز... وهي جميعها المعيار الحاسم لأصالة العجائبيّ في قصّة الكرامة، وبالتّالي فإنّ تجربة التقبّل الخاصّة لرائي الكرامة أو سامعها أو قارئها هي التي تخلق انطباعا نوعيّا بالغرابة ولو لم يتقصّد الوليّ إثارتها. هي إذن في اعتقادنا كثافة انفعاليّة يُحدثها الإغراب عبر استحضار عوالم قويّة غير مألوفة، بل ومفارقة، وحينها يعلق القارئ/ المتقبّل بقلق وحيرة. ولو قايسنا صنوف تحقّق العجائبيّة في قصص الكرامات لوجدناها على ثلاثة أضرب، هي الآتي[1]:

- أن تُخبر قصّة الكرامة قارئها على أن يضع في حسبانه أنّ شخصيّة الوليّ من عالم الإنس، فيتردّد ذلك القارئ في تفسيره للأحداث بين التفسيرات الطّبيعيّة والتفسيرات الخارقة أو ماوراء الطّبيعة، وهكذا فإنّ الغرابة إحساس بالتردّد والالتباس والتأرجح والشكّ، يقوم بين القارئ وقصّة الكرامة الغريبة وأيضًا بين شخصيّة الوليّ في الكرامة والقارئ المكتشف له.
- أن يشعر المتقبّل بمثل هذا التأرجح أو التردّد في الفهم والتفسير.
- ينبغي أن يتبنّى القارئ اتّجاها معيّنا فيما يتعلّق بالكرامة، بحيث يرفض التأويلات المجازيّة التي تنمّ عن الحكمة والموعظة الأخلاقيّة الحسنة أو الأمثولة.

---

(1) سنساير في هذا المستوى المراحل التي ذهب إليها شاكر عبد الحميد ونُقايسها بقصّة الكرامة.

نظر: شاكر عبد الحميد: الغرابة المفهوم وتجلياته في الأدب، مرجع سابق، ص ص 68-70.

وفي ضوء هذا كلّه يقول تودوروف/Tzvetan ***Todorov***. "يستغرق العجائبيّ زمن التردّد أو الرّيب، وحالما يختار المرء هذا الجواب أو ذاك، فإنّه يغادر العجائبيّ كيما يدخل في جنس مجاور هو الغريب أو العجيب. فالعجائبيّ هو التردّد الذي يحسّه كائن لا يعرف غير القوانين الطّبيعيّة فيما يواجه حدثا فوق طبيعيّ وفق الظّاهر"[1].

وفي ضوء ذلك يمكن تقسيم الأوجه العجائبيّة في قصص الكرامات إلى ثلاثة أقسام هي:

- **العجيب المحض أو الخالص**، حيث تكون الأحداث في الكرامة خارقة أو من فئة العجيب المحض، من مثل ما أورده ابن الزيّات قال: "سمعت أبا العبّاس أحمد بن إبراهيم بن محمّد الأزدي يقول: كان أبو عبد اللّه البيغي يصنع طعاما كثيرا في يوم من العام ويجمع عليه المريدين، وأكبر ظنّي أنّه عاشوراء، وكان لا يتركه ولو احتاج فيه إلى الدّيْن. ثمّ صنع طعاما كثيرا في غير اليوم المعهود، فاستفهمه بعض أصحابه من خاصّته عن ذلك فقال: زُوّجتُ حوراء وهذا عرسها[2].
- **العجيب العجائبيّ**: حيث تشتمل الكرامة على أعمال لايمكن تفسيرها في البداية، ولكن تفسّر نهاية القصّة من خلال أسباب خارقة، او ماوراء الطّبيعة أو حتّى خرافيّة وذلك من قبيل ما أورده الطّوسي في لمعه قال: "عن أبـــي جعفر الحدّاد، قال: أشرف عليّ أبو تراب رحمه اللّه في البادية وأنا جالس على بركة ولي ستّة عشر يوما لم آكل ولم أشرب من البركة الماءَ وانا جالس، فقال لي: أنا بين العلم واليقين أنتظر من يغلب؟ فأكون معه"[3].
- **العجيب الغريب**: هي أحداث غير منطقيّة، يُعتقد أنّ لها أسبابا ومصادر ذاتيّة خاصّة بالفرد على نحو مُلغز مُطلسم. وقد ذكر الطّوسي في لمعه أنّه حُكي عن أبـــي يزيد البسطامي أنّه قال: "دخل عليّ أبو

(1) تزفيتان تودوروف: مدخل إلى الأدب العجائبيّ، مرجع سابق. ص 48.

(2) ابن الزيّات: التشوّف إلى رجال التصوّف، مصدر سابق، ص 271.

(3) الطوسي: اللّمع، ص 407.

عليّ السّندي رحمه اللّه وكان أستاذه وكان معه جرابٌ فصبّه بين يديّ، فإذا هو ألوان الجواهر، فقلتُ له: من أين لك هذا؟ قال: وافيْتُ واديا هاهُنا فإذا هي تُضيئ كالسّراج فحملتُ هذا منها. قال: فقلتُ له: كيف كان وقتك وقتَ ورُودك الوادي؟ قال: كان وقتي وقت فترة عن الحال الذي كنت فيه قبل ذلك، وذكر الحكاية، والمعنى في ذلك: أنّ في وقت فترته شغلوه بالجواهر"[1].

وعبر التركيز على محورين تفاعليين أساسيين يجمعان العجيب بالفَكِه في قصّة الكرامة مسرودةً صوفيّةً توصّلنا إلى النتائج الآتية:

- تراوح التعجيب في قصّة الكرامة بين صُنّاع ثلاثةٍ:
  - الوليّ {على سبيل الوساطة}.
  - القاصّ {على سبيل التخييل وتفكيه القصّ}.
  - المتقبّل {على سبيل التّجاوب والتّفاعل تقديسا أو تحميق}.
- ما ارتبط التعجيب في قصّة الكرامة بالبعد الحَدَثيّ فحسب بل بالتناصّ إذ أنّ مناحي التعجيب مهما تفرّعت فإنّها تشترك في خطوط عريضة يُحيلُ بعضُها على بعضٍ بما يجعلُ حديثها موصولا بقديمها ولو على سبيل المُشابهة.
- إنّا نعُدّ التعجيب حليةً فنيّةً حرص القُصّاصُ على إجادتها ضمانا لرواج مسرودالهم.
- كثيرا ما أحال التعجيب تقديسا كان أم تحميقا على قلق وحيرة في التّعامل مع المعقول وغير المعقول، ومع المرئيّ وغير المرئيّ في الكون والحياة والوجود.
- التعجيب أساسه صناعة لغويّة قد لاتكون على بلاغة كبيرة أحيانا كثيرة.
- يعد المجاز وسيلة لغوية سردية تتوسلها اللغة في صنع التعجيب داخل الكرامة، وذلك عن طريق خلق الصورة العجيبة، وبالتالي فهو – أي

---

(1) الطوسي: اللّمع، ص 401.

المجاز - مكمل لغوي يعاضدُ الشخصية لرسم العجائبية في النص الكراميّ ويخصّبه جماليا.

- يتجلّى التعجيب بؤرة من بؤر الغموض والإغراب في بعض الحالات.
- إنّا نعدّ التعجيب تفكيها محاولة لكسر النسق الواقعي، وخلق بنية عجائبية، تتجاوز المرجع الحسي والواقعي للأشياء.
- التعجيب سمة عامّة تفيض على المكان والزّمان والشّخصيّة والوقت...
- لئن كان التعجيب راسخا في الكرامة فإنّ تمثّله مشروط بمتقبّل بالضّرورة.
- لوْ لم يكن التعجيب تفكيها ملبّيا الضرورات الشعورية واللاشعورية لأكبر عدد من الناس، "لما رُدّدت الحكايات من جيل إلى جيل، ولما قيلت مراراً واستُمع إليها بانتباه كبير"[1].

ب - الإغراب تفكيها

إذا سلّمنا بأنّ الكرامة الصّوفية مفارقةٌ للواقع والإدراك ضديدةٌ لما هو مألوف فإنّا نعدّها من الغرابة بداهةً، إنّها التباس بين الوعي وغياب الوعي وبين الزمان والمكان والشعور والوجدان... ينساق ذلك كلّه في سياق من انفعالات الخوف والرّهبة والتشويق وحبّ الاستطلاع والمتعة والطمأنينة والتذكّر والرّعب والتخيّل والوحشة والالتباس وفقدان اليقين... أبعاد كثيرة موصولة بأحداث الحياة كلّها وبالتّفاعلات البشريّة والسّلوك الإنسانيّ، وبالقدر نفسه مثّلت محاضن للفكه والمتعة.

فالغرابة بهذا الاعتبار "لا تظهر إلاّ في إطار ما هو مألوف، الشيء الغريب هو ما يأتي من منطقة خارج منطقة الألفة، ويسترعي النّظر بوجوده خارج مقرّه. هناك إذن علاقة جدليّة بين الألفة والغرابة، وفي هذه العلاقة يكمن سرّ التأثير الذي يحدثه الخطاب"[2]. فإذا كانت الألفة في قصّة الكرامة الصّوفيّة تجعلها مجرّد استعادة

---

(1) بتلهايم برونو: التحليل النفسي للحكايات الشعبية، ترجمة، طلال حرب. ط: 1، دار المروج، بيروت، 1985، ص 46.

(2) عبد الفتاح كيليطو: الأدب والغرابة، دراسة بنيويّة في الأدب العربـــي، ط: 2، دار الطليعة بيروت، 1983 ص 60.

لقصص أخرى حَدَثيّا وتخييليّا بما يجعلها خُلوًا من الطّرافة، فإنّ الإغراب سواء تجلّى في لفظ الوليّ (وعورتُهُ ووحشيتُهُ...) أو في فعله (إتيان الخوارق...) أو في صفاته (الفطنة والمقدرة أو الرّعونة والصّلف...) هو من علائم الاختراع والإبهام وبالتّالي فهو من محاضن الفكه والتفكيه.

مكمن الفكه إذن هو في اختراع أحداث وصيغ جديدة من الأعمال تجاوز الصّيغ القديمة من أجل الإتيان بغرابة مفارقة غريبة "لأنّ الشيء من غير معدنه أغرب، وكلّما كان أغربَ كان أبعد في الوهم، وكلّما كان أبعد في الوهم، كان أطرفَ وكلّما كان أطرفَ كان أعجبَ، وكلّما كان أعجَبَ كان أبدعَ"[(1)]. ولهذا تحديدا تأتي الأفعال في قصّة الكرامة الصّوفيّة على صيغ مبتكرة وأحيانا مستعذبة رغم غموضها وإبهامها.

ولّما كانت الغرابة تمنح الشّعور بالجمال فإنّ ما اتّسم بها نثرا كان أم شعرا "يُختارُ ويُحفظُ لأنّه غريب في معناه"[(2)] والغرابة نسبيّة وكذلك الشّعور بفكه الكرامة. **غير أنّ ما نعتناه بــ الفكه المُقيّد عليه في الكرامات الصّوفيّة لا يعُدّه الصّوفيّة فكهًا**، بل هو الجِدّ بعينه وانكشافه يُعدّ تحوّلا محفوفا بالمخاطر لأنّ الأسرار فيه تُكشف للعيان فيصير المُغرب فيها مألوفا، وحينها يصير ذلك الحرص على إبقاء قصّة الكرامة مُثيرة للرّهبة فكهًا. ولهذا تحديدا يبدو الإغراب اسما "لكلّ شيء كان ينبغي أن يظلّ خفيّا وسرّيا، لكنّه -مع ذلك- يتكشّف ويتجلّى ويظهر"[(3)] على حدّ عبارة الفيلسوف الألماني شيلنغ/ Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854).

إنّ الفكه إذن هو أمارة على تعطّل في الفهم مردّه النّظر إلى الكرامة من خارجها بما يؤجّج الإحساس بإغرابها، وذلك لسبب يبدو بسيطا وهو أنّ هذا

---

(1) أبو عثمان عمر بن الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق: عبد السّلام محمّد هارون، القاهرة 1948. ج: 1، ص ص 89-90.

(2) ابن قتيبة: الشّعر والشّعراء، تحقيق: أحمد محمّد شاكر، ط: 3، دار التّراث العربـــي، بيروت، 1977. ج: 1، ص 30.

(3) شاكر عبد الحميد: الغرابة: المفهوم وتجلّياته في الأدب، سلسلة عالم المعرفة، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت العدد: 384، يناير 2012. ص 17.

الشّعور يغطّي قصورا عن فهم القدرة الإنجازيّة للوليّ، وبالتالي يصير فعله أقرب إلى أفعال الحمقى والمغفّلين بالنسبة إلى الفاكهين وأقرب إلى أفعال الأنبياء بالنسبة إلى الجادّين.

ويعلّل الصّوفيّة ما يراه غيرهم مُغربا بعيدا، مَثارَ تفكّهٍ وتندّر، ببعد هؤلاء -بفعل التربية والحضارة المجتمع-عن نقاوة الإيمان الذي ينطوي على قدرة إنجازيّة هائلة لا يحظى بها إلاّ الخلصاء ممّن يروْن الغرابة سمةً تتعلّق بغيرهم لا بهم، لأنّهم في حالة من الالتباس وعدم اليقين والقدرة على الحسم أو التحديد فكان فكهُهم بديلا عن ذلك.

وإنّا لا نعدم وجود قصص كثيرة تؤكّد ما ذهبنا إليه فتُظهر هذا الالتباس بين المُغرب والمألوف، وبين الإنسيّ والجنيّ، وبين الواقعيّ والخياليّ من ذلك ما قيل في الحلاّج من أنّه "مخدوم الجنّ"[1]... وهي كلّها فنّيات قصصيّة وتخييليّة تجعل من كلّ ما هو مُغرب عاملا من عوامل الحيرة التي لاخلاص منها إلاّ بطريقتين اثنتين: إمّا القبول بالمغرب كما هو وهو ما يمهّد إلى تقديسه. أو رفضه والقدح فيه وهو ما يمهّد إلى تحميقه، تماما كما في قول أبــي سعيد الخرّاز، قال: "في بداية حال الإرادة كنتُ أحفظُ السرّ والوقت، فيوما دخلتُ في صحراء الموصل وكنت ماشيا، فسمعتُ صوتًا ورائي، فما التفتّ إليه حتّى قَرُبَ منّي، فرأيتُ سَبُعيْن عظيمين، فركبا على منكبيّ، فما نظرتُ إليهما لا في وقت الرّكوب ولا في وقت النّزول"[2].

في مثل هذه الكرامات يحدث ذلك التردّد والالتباس لدى القارئ عندما يُواجَه بحدث قصصيّ غير قابل للتصديق بحكم المنطق والعادة، وقابل للتصديق بحكم التصوّف والولاية، فينشأ نوع من الغموض المؤقّت غير المستقرّ، المصحوب بالرّيبة والشكّ والتفكيه بما يعمل على إحداث الارتباك لدى القارئ قبل أن يجري تصريف هذا الارتباك أو تبديده نهائيّا خلال السّرد، فتغدو الغرابة حينها انفعالا نفسيّا تُقوّيه الحركة التّخييليّة للنفس فتتغيّر أبعاد المدركات.

وقد يغلُبُ الفكهُ على الإغرابِ فينصرف الذهن إلى طرافة الهزل في الكرامة حيث يكون الواقع مجالا إنجازيا للنوايا المكتومة، فقد حُكي عن أبــي عليّ الرّازي

(1) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، مجلّد: 8، ص 698.

(2) الجامي: نفحات الأنس، مصدر سابق، ص 236.

أنّه قال: مررت يوما على الفرات فعرضت لنفسي شهوة السّمك الطّريّ فإذا الماء قد قذف سمكة نحوي وإذا رجل يعدو ويقول: أشويها لك. فقلت: نعم، فشواها وقعدتُ فأكلتها"[1].

وقد يغلُبُ الإغرابُ على الفكه فيضيّقُ منافذه ليتولّدَ الدّهَشُ تماما كما في الخبر الذي أورد الجامي في "نفحات الأنس" قال: "أبو تراب النخشبي (245هـ) من أجلّ مشايخ خراسان "كان يصلّي في البادية، فأحرقته السّموم، فمات وبقي واقفا سنة كاملة"[2].

إنّ الفكه متى اتّصل بالإغراب في الكرامة تمحّض إلى حالة خاصّة من التفكير، تجمع بين الألفة والخوف والألم والخشية... حالةٌ يصعب تعريفها أو تحديدها على نحو دقيق. إنّه فكه يعيدنا إلى شعور كنّا قد ألفناه. لذا فهي مفهومٌ مزدوج يجمع بين المألوف وغير المألوف، الآمن والمخيف، تماما كالعلم بالموت والإخبار به أمران مألوفان أمّا التنبّؤ به والإعلام به مسبقا وقد تباعد الزّمان والمكان فهذا غير مألوف[3]، بل ويستدعي الانفعالات المتداخلة المذكورة آنفا.

بهذا الاستتباع لا نقف على فكه محض بل هو مزيج من انفعالات متناقضة تتراوح بين الدّهش والإغراب، بين السريّ المراوغ والمعروف الواضح، وبين السّلوك المألوف والسّلوك غير المألوف... ولعلّنا لا نجانب الصّواب إذا اعتبرنا أنّ أقصى حالات الإغراب والفكه في الكرامات هي ما اتّصل موضوعها بإحياء الموتى أو بالزّواج كما في القصّة الآتية: قال أبو سعيد بن الأعرابي: كان سبب تزويج

---

(1) القشيري: الرّسالة القشيريّة، مرجع سابق، ص 362.

(2) الجامي: نفحات الأنس، مصدر سابق، ص 149.

(3) "كان عيسى بن شعيب من تلامذة أبي العبّاس قد أدركه عجَبٌ بنفسه، وظنّ أنّه قد زاد على مقام شيخه، فغيّر قلبه وسافر من مراكش وكانت تحته ابنة أبي العبّاس، فجاءت يوما إليه ابنته، فقالت: يا أبتِ إنّ زوجي غاب عنّي فما أفعل؟ فقال لها: ليس بزوجك، اعتدّي فإنّه مات الآن. قال أبو بكر: فأرّخنا ذلك اليوم. فجاء بعد ذلك خبره بأنّه مات في قرية الحدّادين في ذلك اليوم، وسمعت أبا يعقوب الحكيم يذكر هذه القصّة وهي مشهورة صحيحة".
ابن الزيّات: التشوّف إلى رجال التصوّف، مصدر سابق، ص 468-469.

أبـــي أحمد القلانسي، واسمه مصعب بن أحمد، أنّ شابّا من أصحابه خطب ابنةً لصديق لأبـــي أحمد، فلمّا حضر وقت عقد النكاح امتنع الشّاب واستحيا من ذلك الرّجل الذي كان يُزوّجه بابنته، فلمّا رأى ذلك أبو أحمد قال: يا سبحان اللّه يُزوّج رجل بكريمته فتمتنع عليه، فاعقدوا النكاح على أبـــي أحمد. وقبّل رأس أبـــي أحمد، قال: ما علمتُ أنّ لي عند اللّه تعالى من المقدار أن يكون لها مثلك زوجٌ. قال أبو سعيد: بقيت عنده ثلاثين سنة وهي بكر"[1]. ومن جانب آخر ارتبط الفكه بوقع الإغراب في النّفوس وهو الإيحاش بمعنى" تفرّق الذهن ورؤية ما لا يُرى وسماع ما لا يُسمع وتوهّم الشيء اليسير الحقير أنّه عظيم جليل[2]".

ومثلما تكون هناك رغبة دائمة في كلّ ما نفتقده أو غير متاح لدينا – لقصورنا أو لعدم كفاءتنا– فإنّا قد نجد في الكرامات الصّوفيّة بديلا قصصيّا متخيّلا يوازي الواقع ويفارقه في ذات الآن، بديلا مُغربا مُقلقا وفكها أحيانا، الوليُّ تجسيدٌ له في حالتيْه المختلفتيْن. وما يزيد العمليّة ثراءً تلك الحرّية التي يحظى بها رُوّاة القصص وناقليها، حرّية إبداعيّة وإيحائيّة تخصّب قصّة الكرامة أيّما تخصيب حتّى أنّ القارئ قد يضطرّ أحيانا إلى تعليق حكمة المنطقيّ عليها، ولو إلى حين.

ولا يذهبنّ بنا الظنّ إلى أنّ الغرابة مجالها أفعال الصّوفي فحسب، بل إنّها تجمع بين الألفاظ لما فيها من حوشيّ الألفاظ وشواردها والأحداث بما فيها غربة ومبالغة والأماكن بما فيها من عجائبيّة أو تعجيب... وحينها تكون وظيفة الإغراب مرتبطة بقضيّة توصيليّة تعيق الإبانة والإفهام والكشف عن العناصر التي لا يمكنها أن تسهم في الأداء والتوصيل، لأنّ الغريب من الكلام، إنّما هو الغامض البعيد من الفهم كالغريب من النّاس. ولّما كانت "مخالفة العرف والإتيان بما ليس في العادة والطبع... ونسبة الشّيء إلى ما ليس منه[3]. من عيوب المعاني وفق ما أقرّه قدامة بن جعفر (337هـــ) فإنّ الإغراب حينها يكون عملا ثقيلا على الطّبع متكلّفا، تغمُضُ فيه المعاني وتَخفى مداليلها فلا تدرك الأحداث إلاّ عند التفتيش والكشف، من ذلك

(1) أبو نصر السراج الطوسي: اللّمع، مصدر سابق، ص 264.

(2) الجاحظ: كتاب الحيوان، تحقيق: عبد السّلام هارون، ج: 6، ط: 1، دار الجيل للطّبع والنشر والتوزيع، القاهرة 1996. ص 107.

(3) قدامة بن جعفر: نقد الشعر، تحقيق: كمال مصطفى، القاهرة 1963. ص ص 244-245.

قول الحلاّج في احدى كراماته {من الطويل}:

كفرتُ بدين اللّه والكفرُ واجبٌ لديّ وعند المسلمينَ قبيحُ[1]

إنّها لطائف تعبيريّة مُغربة ما ألفها الأفق السّائد لغير الصّوفيّة، لطائف سوّغت استغلاق المعنى في الكرامة دون أن تجعله مُطلسما بالكلّية، وذلك لسبب بسيط هو أنّ قصّة الكرامة مجعولة للعامّة في المجالس والمساجد ولذا فإنّ طلسمة الخطاب فيها يُعطّلُ ذيوعها بين النّاس، بل قد يُنفّرهم منها ومن قاصّها.

اللّغة إذن ليست مجرّد كلمات وصور، بل هي تعبّر عن ذات مكتملة، تعبّر عمّا وراء اللّغة وما وراء الإيمان، تعبّر عن الخوارق من الانفعالات والأعمال لتعيدها قصصيّا عبر الاستعارات والمجازات على نحو نراهُ يُربك حدث الكرامة ويُربك القارئ ويربك اللّغة في ذات الآن. ولكن هل ننتظر من اللّغة غير الإرباك والتخييل كشفا عن المخبوء والخفيّ في الإنسان والطّبيعة والوجود؟.

ظلّ الإغراب من فنيات القصّ في كرامات الصّوفيّة، فما هو مجرّد قدرة على إبراز التضادّ والمفارقات... بل هو مثار دهشة وحبّ استطلاع لا يقتصر على شخصيات قصّة الكرامة فحسب، بل تعدّاها إلى سامع قصّة الكرامة أو قارئها من ذلك ما رواه أبو بكر بن عبد الرّحمان قال: "كنّا مع ذي النون المصري في البادية فنــزلنا تحت شجرة أمّ غيلان فقلنا ما أطيب هذا الموضع لو كان فيه رطب، فتبسّم ذو النون وقال: أتشتهون الرّطب وحرّك الشّجرة. وقال: أقسمت عليك بالذي ابتدأك وخلقك شجرة إلاّ نثرتَ علينا رطبا جنياً، ثمّ حرّكها فنثرت علينا رطبا جنياً، فأكلنا وشبعنا ثمّ نمنا فانتبهنا وحرّكنا الشّجرة فنثرت علينا شوكا"[2].

ظلّت قصص الكرامات -على وفرة المناهج -نصوصا ترُودُها أسرارٌ خفيّة غير محكيّة، وغرابةٌ مُثيرةٌ للخيال، وأحداثا ارتبك القُصّاص في البوح بها، بل لعلّهم لرداءة التعبير عنها زادوها إغرابا على إغراب. إنّه ذلك العجز عن التمييز بين الواقع والخيال يزداد حدوثه عندما يحضر المألوف في إطار غير مألوف،

---

(1) لويس ماسنيون وبول كراوس: كتاب أخبار الحلاّج أو مناجيات الحلاّج، منشورات الجمل، كولونيا- ألمانيا، 1999. ص ص 95-96.

(2) القشيري: الرّسالة القشيرية، مصدر سابق، ص 361.

بما يربط الغرابة بحالة الشكّ والالتباس والحيرة المعرفيّة داخل قصّة الكرامة لدى الشّخصيات، ولدى القارئ خارجها، مدار ذلك عندنا ما يمتلكه السّرد من حريّة ابداعيّة تخييليّة وإيحائيّة تأخذ الكرامة خيرا لتحوّله قصّة مسرودة.

للغرابة في القصّة الصّوفية إذن مجالها الحيويّ المُميّز الذي يعسر تقييده وضبطه ولكن يسهلُ بيان الأثر النّاتج عنه، أثرٌ تزداد غرابته حين نحاول تبديد حالة الالتباس التي يُحدثها دون اللّجوء إلى عالم الخوارق أو العالم العجائبيّ. وبالمقابل فإنّ تقبّل الغرابة في القصّة الصّوفيّة يقوم في جانب كبير منه على خبرة القارئ السّابقة وسمات شخصيته وما يعتقده...

لقد ارتبط مفهوم الغرابة في القصص العربـــي القديم بأشكال متخيّلة تمثّلت في تيمات مثل الجنّ والعفاريت والسّحَرَة والممسوخات ومخاطبة الحيوانات والوحوش... وارتبط في القصص الصّوفي بأفعال الوليّ الخارقة من استحضار للطّعام في غير أوانه وطيّ المسافات وإبراء المرضى... ولشدّة تواترها صارت أليفة وتحوّلت، تدريجيّا من الغريب الموحش إلى العاديّ المقبول لاسيما إذا تدبّرها موقنٌ بمفهوميْ الولاية والكرامة، يرى مكمن الغرابة الحقيقيّة في الآخر، سلوكيا وإيمانيا... إنّهم أطياف/ أشباح غائبة على مستوى الفهم الصّميم للتجربة الصّوفيّة حاضرة على مستوى الهياكل والأجسام وهو تحديدا مَكمَن الاضطراب والاختلال والقلق والتوتّر.

إنّ الغرابة في التجربة الصّوفيّة عموما والإبداعيّة خصوصا نوعان:

- غرابة المألوف: هي تحوّل طارئ يطرأ على ما هو مألوف فتنتزع منه ألفته والعادة في تقبّله وتمثّله والتّعامل معه.
- غرابة غير المألوف: هي درجة مضاعفة من الإغراب حيث يصير الغريب مسكونا بالأسرار مفعما بالإلغاز فيكون التّعامل معه دَهَشٌ محضٌ.

ووفقا لما استعرضناه فإنّ وجوه الغرابة في قصص كرامات الصّوفيّة جمّة الأبعاد متداخلة المجالات، منها حضور الموت في الحياة وحضور الحياة في الموت وظهور المألوف في سياق غير مألوف زمانا ومكانا... ومن معاني الغرابة أيضًا: تحوّل السّاكن إلى متحرّك، والمتحرّك إلى ساكن، وعودة الموتى إلى الحياة، ودخول الأحياء عالم الموتى... هذه الحيرة ذهنيا وبصريّا وإدراكيّا تثير الالتباس في الفهم والتدبّر.

إنّ درجة الفكه مشروطة بدرجة الإغراب، والإغرابُ سواءٌ أكان في المعنى أو اللّفظ يفْجَأُ المتقبّل ويعوق فهمه، وفكاهته -أو بلادته -مقترنة باستجابة المتقبّل وثقافته، وبالتالي فهي تأكيدٌ لحسن التخييل والمحاكاة، "فالاستغراب والتعجّب هما حركة النفس إذا اقترنت بحركتها الخياليّة قوي انفعالها وتأثّرها"[1].

إنّ الغرابة في نظرنا كلمة أمّ جامعة لمعاني شتّى من المفارقات، ومن ثمّ فإنّها هي أيضًا، في جوهرها كلمة غريبة تشمل ظواهر وبواطن من حياة الصّوفي لا حصر لها، بل ما الكرامة إلاّ ملمحًا بسيط من ملامحها حيث يمكن قراءة /حَلْجُ أفكار الآخرين وتحريك الأشياء والطّيران وطيّ المسافات... أليست الغرابة إذن هي "ذلك الطّابع الجوهريّ لوجودنا في العالم، لأنّنا لسنا في بيتنا، عالمنا، بل في حالة دائمة من القلق والغرابة" على حدّ عبارة هيدغر/ Martin ***Heidegger***[2]. وقد يصبح هذا الانتقال من المألوف إلى غير المألوف والخفيّ تحوّلا محفوفا بالمخاطر عندما تصبح هذه الأسرار مرئيّة، قابلة للتعرّف -عيانًا أو فهمًا-ولكنّها تظلّ غريبة مشُوبة بالخوف[3]. ويظلّ الفهم أخلاطًا من الصّور والأخيلة والتأثيرات المصاحبة

(1) القرطاجني: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق: محمّد الحبيب بن الخوص، تونس1966، ص 71.

(2) Collins, Jo, & Jon Jervis, J: Uncanny Modernity: Cultural Theories, Modern Anxieties N.Y.Cembridge Univ.McMillan Press; p. 4.5.

(3) "عن عليّ بن مردويه قال: سمعت الحسين بن منصور قد سلّم عن الصّلاة فقال: اللّهمّ، أنت الواحد الذي لا يتمّ به عدد ناقص، والأحد الذي لا تدركه فطنة غائص، وأنت في السّماء إله وفي الأرض إله، أسألك بنور وجهك الذي أضاءت به قلوب العارفين وأظلمت منه أرواح المتمرّدين، وأسألك بقدسك الذي تخصّصتَ به عن غيرك، وتفرّدتَ به عمّن سواك، أن لا تسرّحني في ميادين الحيرة، وتنجّيني من غمرات التفكّر، وتوحشني عن العالم، وتؤنسني بمناجاتك، يا أرحم الرّاحمين. ثمّ سكت ساعة وترنّم وقال: يا من استُهلك المحبّون فيه، واغترّ الظّالمون بأياديه. لا يبلغ كنه ذاتك أوهام العباد، ولا يصل إلى غاية معرفتك أهل البلاد. فلا فرق بيني وبينك إلاّ الإلهيّة والرّبوبيّة. وكانت عيناه في خلال الكلام تقطر دما. فلمّا التفت إليّ ضحك فقال: يا أبا الحسن خذ من كلامي ما يبلغ إليه علمك، وما أنكره علمك فاضرب بوجهي ولا تتعلّق به، فتضلّ الطّريق".
لويس ماسنيون وبول كراوس: كتاب أخبار الحلاّج، أو مناجيات الحلاّج، مرجع سابق، ص 27.

متراوحةً بين الجليل والمخيف والغريب. ولهذا تحديدا تبدو قصّة الكرامة مرآة لأحداث الحياة تَصْخَبُ بتفاعلات سلوكيّة ووجدانيّة وإيمانيّة جمّة.

يدلّ الإغراب على ثورة روحيّة تسعى إلى تغيير الواقع الذي تستوحش فيه الرّوح فيتحرّر الخيال وينوبُها بحثا عن ألفة يراها الكثيرون مجلبةً للفكه والسّخرية، وبالتالي فإنّ هذه الكثافة الغرائبيّة في قصّة الكرامة الصّوفيّة مُبينة عن وجود إحساس عميق بالتغريب ونــزع الألفة عن المألوف تماما كإسباغ الألفة على الغريب من أجل بناء تصوّر جديد للحقائق والمُدرَكاتِ. وقول القشيري في هذا السّياق: "ولكثرة ما تواتر بأجناسها-يعني بأجناس الكرامات -من الأخبار والحكايات، صار العلمُ بكوْنها وظهورها على الأولياء علما قويّا، انتفى عنه الشّكوك. ومن توسّطَ هذه الطّائفة، وتواترت عليه حكاياتُهم وأخبارُهُم لم يبقَ له شبهةٌ في ذلك"[1]. وبهذا **نخلُصُ إلى اعتبار أنّ الأكثر غرابة من هذه الغرابة نفسها أن تتحوّل الأشياء التي كان ينبغي النّظر إليها على أنّها غريبة، إلى أشياء عادية ومألوفة.**

إنّ وجوه الإغراب وفيرة في قصص الكرامات وهي قوادح لفكه كثير، وقد خلُصنا إلى حصر وجوهها في النقاط التالية:

- الغرابة وجه من وجوه تقبّل الكرامة الصّوفيّة وهو أمارة على موقف انطباعيّ أوّليّ من سيرورة الأحداث في قصّة الكرامة.
- الغرابة غرابتان، غرابة يستشعرها متقبّل الكرامة وغرابة يستشعرها الصّوفي في كرامته.
- كثيرا ما تتجسّد الغرابة من خلال قدرة خارقة تلازم الصّوفي حيّا وميّتا ولاتأبه إلاّ بالإرادة والعزم.
- الغرابة في قصّة الكرامة نوع من القلق الوجوديّ والشّعور بعدم الرّاحة قد يكون الفكه تنفيسا له.
- يُحايث المُغرب في قصّة الكرامة الواقعَ بحيث يمكن تصديق إمكانيّة وقوعه.
- كثيرا ما يرد المُغرب في قصّة الكرامة دون تفسير يُبرّره وهذا ما يغذّي الشّعور بالغرابة أكثر فأكثر.

---

(1) أبو البركات عبد الرّحمان الجامي: نفحات الأنس، مصدر سابق، ص 53.

- يتجلّى البعد الفَكِهُ في قصّة الكرامة حينما نحكم عليها من خلال العقل النقديّ المنطقيّ فتبدو لنا خرقا مفضوحا ومفتعلا لكلّ القوانين.
- لا تتعلّق الغرابة بذات الصوفي، بل -وعلى نحو خاصّ- بعلاقته بكلّ ما هو "آخر".
- قد يصعب أو يستحيل فهم روح الفكه المبثوثة في قصّة الكرامة من دون أن نفهم ملامح الغرابة وتشكيلاتها المتنوّعة وخاصّة تأثيراتها في المتقبّلين المنكرين لمفهوم الولاية وما تختصّ به من قدرات إنجازيّة، وهكذا فإنّ الأمر محفوف بصعوبات جمّة.

يرتبط مفهوم الإغراب إذن بمجالات متنوّعة في قصّة الكرامة، منها ما يتعلّق بالبعد الحدثيّ الإنجازيّ في شخصيّة الوليّ، ومنها ما يرتبط بالبعد السرديّ الرّوائيّ حيث "يشطح" الخيال نقلا وتصويرا، ومنها ما يتّصل بالتناصّ حيث تتماثل القصص الكثيرة وقد تباعد الأزمنة والأماكن بينها... فتراوحت كلّها بين الإغراب المستحسن أو المستطرف، والإغراب المستهجن. وعلى ذلك فإنّا نراها جميعها محاولة ما للهروب من الواقع الماديّ أو النفسيّ أو الاجتماعيّ، وإنّها أيضًا قد تعكس خيبة أمل في مجتمع ما عاد "الأولياء" قادرين على التكيّف معه لأنّه صار غريبا عنه وصاروا غرباء عنه، ومن ثمّ فإنّهم يتّجهون نحو عوالم إيمانيّة وقدسيّة مفارقة تُحرّرهم من كلّ ما يمثّله هذا الواقع من قلق وضيق. ومن جانب آخر هي عوالم يحاولون من خلالها -عبر الإيحاء والإيماء -أن يغيّروا واقعهم، ويُحِلّون بديلا عنه أكثر إيمانا وتسامحا. وهكذا يتسنّى لنا الإقرار بأنّ الإغراب في قصص كرامات الصّوفيّة بما فيه من فكه محتشم يمثّل نوعا من أدب الرّغبة الاستبداليّة، أدب يحاول على نحو واضح وصريح استحداث الكمال في النقصان.

ج – المبالغة تفكيها

سمتنا موصول ببيان كيف تمّ توظيف المبالغة في تحقيق الفكه في قصّة الكرامة الصّوفيّة، ولكن دون هذه الغاية خُطوة منهجيّة لازمة متمثّلة في تعريف المصطلح ومَيْزِهِ عن غيره من المصطلحات الدّائرة في فلكه. فكيف عُرّف المصطلح؟.

أ-في المصطلح والمفهوم:

تجمع التعريفات على أنّ المبالغة تعني مجاوزة الحدود والذّهاب بالمعنى إلى أبعد غاياته، وإنّا نجد في قديم المصنّفات النقديّة واللّغويّة والبلاغيّة تعريفات تتفاوت دقّة وإيجازا، يمكننا -متى نظرنا إليها مجتمعة-أن نستصفي صورة عامّة للمصطلح في مفهومه وأنواعه ومراتبه ووظائفه. فالمبالغة في تعريف قدامة بن جعفر" أن يذكر الشّاعر حالا من الأحوال في شعره لو وقف عليها لأجزاه ذلك في الغرض الذي قصده، فلا يقف حتّى يزيد في معنى ما ذكره من تلك الحال ما يكون أبلغ في ما قصده"[1]. وهي- في نظره-وجه من وجوه البلاغة في التعبير والتصوير.

والمبالغة في تعريف أبـــي هلال العسكري، في الفصل الحادي عشر من كتاب الصّناعتين وعنوانه"في المبالغة" هي: "أن تبلُغَ بالمعنى أقصى غاياته وأبعد نهاياته، ولا تقتصر في العبارة عنه على أدنى منازله وأقرب مراتبه"[2]. وقد عقد الرماني للمبالغة فصلا واعتبرها تكبيرا للمعنى وخروجا عن أصل اللّغة على جهة الإبانة في التعبير[3]. والمعنى نفسه يتردّد في كتاب البديع في نقد الشّعر، يقول أسامة بن منقذ: "اعلم أنّ المعنى إذا زاد على التّمام سُمّي مبالغة، وقد اختلفت ألفاظه في كتبهم: فسمّاه قوم الإفراط والغُلوّ والإيغال والمبالغة، وبعضه أرفع من بعض"[4].

وفي مختلف هذه التعريفات معان للمبالغة مشتركة، فهي الزّيادة والإبعاد والإطلاق والغاية القصوى والنّهاية البعيدة والمرتبة القصيّة والمنـــزلة التي لا تبلغ...

(1) قدامة بن جعفر: نقد الشّعر، تحقيق: كمال مصطفى، ط: 3، مكتبة الخانجي، القاهرة1978. ص 58.

(2) أبو هلال العسكري: كتاب الصّناعتين الكتابة والشّعر، تحقيق: عليّ محمّد البجاوي ومحمّد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصريّة، صيدا- بيروت، 1986. ص 365.

(3) الرّماني (أبو الحسن عليّ بن عيسى: النّكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، للرّماني والخطابـــي وعبد القاهر الجرجاني، تحقيق وتعليق: محمّد خلف الله أحمد ومحمّد زغلول سلام، ط: 4، سلسلة ذخائر العرب، دار المعارف، مصر 1976. ص 75.

(4) أسامة بن منقذ: البديع في البديع في نقد الشّعر، تحقيق وتقديم: عبد آعليّ مهنّا، ط: 1، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، 1987، ص 155.

وهو تعريف قائم على تمثّل مبدئيّ لحدود المعاني وجوازها في العادة والعقل، وما خالف هذا المبدأ عُدّ انحرافا عن الأصل، وفي تأويل هذا الانحراف اختلفت المواقف والآراء[1].

المُبالغة صناعةً

إنّ قصص الكرامات وإن كانت نسيجا من المبالغات في شكلها الظّاهر، فإنّها مسرودات قصصيّة نرضخُ إليها من دون لأي أو تردّد. مسرودات تريح – دون جهد- كلّ تطلّعاتنا وحيراتنا... إنّها ذلك النوع الذي نمنحه خيالا حاضرا، في حين أنّ تنوّعها يُبقي التوق والتوقع متحدّدين باستمرار. إنّها بالتأكيد كشف لتلك الطّبيعة المجهولة، والبطل المثير الخارق والعناصر الخانعة لرغاته وأفعاله... كلّها تتفاعل بقوّة مع آمال المتقبّل ومخاوفه وتوقّعاته وعواطفه، وباختصار كلّ مشاعره القلبيّة.

وعلى تلك المبالغات تحوي قصص الكرامات الصّوفيّة على ملاحظات نافعة ومثيرة كثيرة، فهي وهي تُقرأُ وتسمعُ وتُتناقلُ وتعتبر عملا متحقّقا أصيلا، فإنّها تصف الأخلاق والطّباع، فيتمّ استقبالها بلهفة في الطرقات والمساجد والأسواق، خاصّة إذا أُثريت بمقطوعات شعريّة وخواطر أخلاقيّة يُسهمان معا في صوغ روحها المميّزة وسماتها القويّة. ثمّ إنّ ازدهار حرفة القصّ كان له شأن في ظاهرة التحرّر من قيود التبعيّة و"الإجازة"حيث كان المتعلّم يحظى برعاية شيخه وتأييده لكي ينفذ إلى الرواية والكتابة، لذا بات القصّ موصولا باليسر استجابةً للطّلب الشّعبيّ، ذاك المستزيد للفكة والتسلية والمستبعد للقصص الوعظيّة الجافّة والواجمة.

إنّ المبالغات وإن شطّت من قبل المتحمّسين أوالخصوم على حدّ سواء فإنّها مُبينةٌ-لا محالةَ-عن تطلّع النّاس إلى قصص الكرامات والخوارق بما هي تعبير دقيق

(1) لمزيد الفائدة ننظر: عبد اللّه البهلول: المبالغة بين اللّغة والخطاب، ديوان الخنساء أنموذجًا. ط: 1، منشورات كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة، وحدة البحث في المناهج التأويليّة، 2009. ص ص 18-19 ومايليهما.

عن الذهنيّة الصّوفيّة. ولقد بدا واضحا أنّ القصّاص كانوا ميّالين بشكل ما إلى تغيير أحكامهم أو تخفيفها في ضوء متغيّرات ذوق جمهور القرّاء، وليس مبالغة بعد ذلك أن نقول إنّ ولَعَ الجمهور بهذه القصص كان له دورُهُ أيضًا في تغيير المقاييس النّقديّة، وفي التأثير على صياغات الكُتّاب الذين كانوا يعيرون اهتماما جيّدا بآليات بمجاراة الجمهور.

وإنّ إقرارنا بأنّ الكرامةَ مسرودةً هي قصصيّةٌ، يتضمّنُ وُجوبا تسليمنا بدور القاصّ فيها ورؤيته للأشياء لا كما هي زمن حدوثها، بل كما بلغتْهُ خامّةً بكرًا فيُعمِلُ فيها خِبرته ومكتسباته ويُضمّنُ فيها ما يستجْودُهُ الذّوق السّائدُ في زمانه، فيعيدُ تخليقها مُجمّلةً على غير صيغتها البِكْرِ الأولى.

وإذا كان بارت قد اشتغل على فكرة "موت المؤلّف/ the death of the author"[1] ببيان تضاؤُل دوره حتّى لكأنّه ظلّ شبحيٌّ في النصّ، فإنّ الأمر في قصّة الكرامة مُغاير تمام المغايرة، فالقاصّ يعملُ دون كلل على تضخيم شخصيّة الوليّ عبر المبالغة في قوله وفعله وخواطره... بما يجعلُ الرّوايةَ ميلادا جديدا لقراءة جديدة يُجلّى فيها فعل الوليّ خارقا باهرا... وبالتّالي فالقصّةُ مقدودةٌ على مقاييس مُسبقة تجميلا أو تقبيحًا، مناسبةً أو تخييبًا. وإلى ذلك نرُدّ قصص الكرامات على تنوّعها ودرجات المبالغة فيها إلى أفكار أساسيّة أُمّ، عنها تتولّدُ وتتفرّعُ الأخرياتُ، وذلك من قبيل طيّ المسافات وإبراء المرضى والاستشفاف البصري... وهو ما يعني أنّ قصّة الكرامة ليست تشكيلا مغلقا ولا نهائيًا، بل هو حاملٌ -ضرورةً ووُجوبًا- تشكيلات كرامات أخرى تدخل كلّها مع بعضها في حوار ومحاكاة، ولعلّنا لانجانب الصّوابَ إذا اعتبرنا **كلّ قصّة هي مستقرّ لنصوص أخرى**، إنّه ببساطة **تناصّ الكرامات.**

(1) Barthes, Roland: "The Death of the Author" ***Art and Interpretation: An Anthology of Readings in Aesthetics and the Philosophy of Art.*** Ed. Eric Dayton. Peterborough, Ont.: Broadview, 1998. 383-386.

د - السخرية تحميقا وهُزءًا

لا يخفى عن فهم متدبّر الكرامة أسلوبُ السّخرية طابعا مُميّزا لها، فقد يحدث أن تستوقفنا مقاطع كثيرة تثير فينا حالات إضحاك متفاوتة، وذلك بفعل وقائع وأحداث تشكّل الواقع القصصي للكرامة الذي يعمد الكاتب إلى خلقه انطلاقا من الواقع المعيش بتحدّياته وتناقضاته، وهذا بتفاعل الوليّ مع الإنسان والطّبيعة والوجود في إطار معيّن. ويصعب علينا تحديد مستوى واحد للسخرية في الكرامة الصوفية، فهي على تفاوتها حدّة ودرجة تُبينُ عن حسّ ناقد يصدر عن الإحساس بالفوقيّة والقدرة على التّنقيب عن المعايب وفضحها، لذا فإنّ السّخرية رديفة للهُزء. ومن ملحقاتها -عند ابن منظور -القهر والإذلال، يقول: "السخرية مبدأها الهزءُ ومنتهاها الإذلال[1].

إنّ الوليّ يحسّ بانتمائه العميق إلى عالمين متباينين: الأوّل أصيل يستمِنّ منه الهبات. والثاني دخيل سرعان ما يظهر خلله وفساده. وأمام هذا الوضع المُربك تنشأ تناقضات ومفارقات متى انضافت إليها نــزعة تشكيك في سلامة طويّة الوليّ تمحّضت الكرامة سخريةً محضًا، من قبيل ما صدر عن أهل الملامة من تهاون ظاهريّ في الشّرع وترك الشهوة فيما يقع فيه التمييز من الخلق في اللباس والمشي والجلوس. والسكون معهم على ظاهر الأحكام، والتفرد عنهم بحسن المراقبة، فلا يخالف ظاهره ظاهرهم بحيث يتميز منهم، ولا يوافق باطنه باطنهم، فيساعدهم على ما هم عليه من العادات والطبائع، ولا يخالف ظاهرهم بحيث يتميز[2].

إنّها سخرية مرّة خالية من حلاوة الفكه ولطافته، سخرية تنمّ عن ألم دفين وكَرَب خفيّ يستشعره قارئ الكرامة وهو أمام مبالغات جمّة لا قدرة له على فضحها فاصطنع السّخرية لونا من ألوان الهجاء والتهكّم أحيانا، والفكاهة والنكتة والظّرف أحيانا أخر وذلك للتعبير عن رأيه فيها.

---

(1) ابن منظور: لسان العرب، مجلد: 12، مادة: سخر، ص ص 352-353.

(2) أبو العلا عفيفي: الملامتية والصوفية وأهل الفتوة، ط: 1، عيسى البابــي الحلبــي، القاهرة 1975. ص 90.

ونستطيع تبيّن أنّ السّخرية في بعض الكرامات اتّخذت أقصى معانيها حين دلّت على التّسخير بمعنى التذليل والقهر والإخضاع[1]، لتصير هجاءً فظّا أو تهكّما مريرا، وقد تكون رديفا لمعاني الاستهزاء والاستخفاف حيث يركّز القاصّ على معايب الوليّ، نفسيّة كانت أو جسديّة... ممّا ينمّي الإحساس بدونيته.

ولئنْ ارتبطت دلالات السّخرية بالهُزْء والتحقير فإنّ إتقانهما مشروط بذكاء وفطنة شديدين لا يتوفّران في أيّ كان، لذلك اعتبر شوبنهاور/Schopenhauer "أن ليس بمقدور جميع النّاس أن يكونوا ساخرين، وإلاّ فقدت السّخرية جودتها"[2].

إنّا نحسب السّخرية في قصّة الكرامة من أعسر الأساليب الفنيّة إنشاءً ومن ألطف المعاني استخراجا، فهي بالنّسبة إلى ناسج الكرامة تتطلّب التّلاعب بمقاييس الأشياء تضخيما أو تصغيرا، تقديسا أو تحميقا، ضمن معياريّة فنّية هي تقديم النّقد اللاّذع في سياق من الفكاهة والإمتاع. أمّا بالنّسبة إلى المتقبّل فهي متراوحة بين التّهريج والحمق أحيانا والألم والمرارة أحيانا أخر.

إنّ جماليات الفكه في الكرامة جعلت من سلوك الصّوفي نماذج باعثة على السّخرية والهُزء، نماذج تشمل جميع مناحي الحياة الشّيء الذي يجعلها تتزيّى بأزياء مختلفة، فهي تارة قصّة مشوقة متكاملةً حدثيا وبنيويّا[3] وطورا في أحدوثة قصيرة

---

(1) ابن منظور: لسان العرب، مجلد: 12. ص 353.

(2) Pierre Schoentjes: Poétique de l'éronie; Paris, coll. "Points/Essais-Inédits", 2001 p. 139.

(3) "عن عبد الواحد بن بكر الورثاني يقول سمعت محمد بن على بن الحسين المقري يطرسوس يقول سمعت أبا عبد الله بن الجلاء يقول اشتهت والدتي يوما من الأيّام سمكا فمضى والدي إلى السّوق وأنا معه فاشترى سمكا ووقف ينتظر من يحمله فرأى صبيا وقف بحذائه مع صبيّ فقال يا عمّ تريد من يحمله فقال نعم. فحمله ومشى معنا فسمعنا الآذان فقال الصبيّ أذن المؤذن وأحتاج أن أتطهر وأصلّي فإن رضيت إلاّ فاحمل السمك. فدخلنا المسجد فصلّينا وجاء الصبيّ وصلّى. فلمّا خرجنا فإذا بالسمك موضوع مكانه فحمله الصبـــي ومضى معنا إلى دارنا. فذكر والدي ذلك لوالدتي، فقالت قل له حتى يقيم عندنا ويأكل معنا. فقلنا له فقال إنّي صائم فقلنا فتعود إلينا بالعشى. فقال: إذا حملت مرّة في اليوم لا أحمل ثانيا، ولكني سأدخل المسجد إلى المساء، ثمّ أدخُل عليكم. فمضى، فلمّا أمسينا دخل الصبيّ وأكلنا فلمّا فرغنا دللنا له على موضع الطّهارة ورأينا

أو خبر موجز يُعرضا لماما دون عناية بمّتنه[1]. وفي كلتا الحالتين يكون السّمت من إيراد قصّة الكرامة روايةً أو كتابةً، هو إمتاع الآخرين بدفع الهمّ عنهم وجلب المتعة لهم. لذا فإنّ النّيل من صورة الوليّ هُزءًا وتحميقا هو أُسّ الفكه في قصّة الكرامة إذ ما غير الوليّ مهمّ فيها، وهذا النّيل مداره حمل جميع الأقوال والأفعال على الهزل لا على الجدّ وذمّ صفات الوليّ وأفعاله على حدّ سواء، بما ينفي عنه القيمة نفيا كلّيا.

لقد تبيّن لنا أنّ عدم الاقتناع بصورة الوليّ صوفيّا وقصصيّا أفضى إلى اعتبار كراماته مخاريق مفضوحة ومفتعله، ومثلما اعتبرها أهلها تجاوزا للقواعد والنّواميس تقديسا، اعتبرها خصومهم تجاوزا للقواعد والنّواميس حُمقا وجهلا. وهنا نتساءل هل تكمن السخرية في متن الكرامة حصرا أم هي في ما يصدُرُ عنه متقبّلها، أو لنقل ببساطة هل السّخرية في الكرامة أم في الأذهان؟.

إنّا نحسبُ أنّها تكمن في الجانبين معا، إنّها تنبع من عدم الرّضا بفاعليّة الخطاب الصّوفي وتستشعر عجزه على التغيير والتحسين لذا فإنّ هذا الشّعور بالبؤس غالبا ما يتمّ توجيهه إلى الوليّ ذي القدرات الخارقة الذي لا يخرق إلاّ ما يزيد صيته. ومن جهة ثانية **تنمُّ السّخرية عن فتور في جدّية الإيمان بالأولياء بل عن شعور ببطلان كراماتهم،** يبدو ذلك جليّا في التصوّف الطّرقيّ أي عندما أصبحت الزّاوية هي المؤسسة الثقافية والاجتماعية الوحيدة التي تعبر عن التصوف، حينها تشكل لون ثقافي جديد في الحقل الثقافي الإسلامي اكتسب استقلاليته عن التصوف الفلسفي، من ناحية، وعن الدين الرسمي من ناحية أخرى. وأصبح

فيه أنه يؤثر الخلوة فتركناه في بيت، فلمّا كان في بعض اللّيل كان لقريب لنا بنت زمنة فجاءت تمشي فسألناها عن حالها. فقالت قلت يا ربّ بحرمة ضيفنا أن تعافيني، فقمت قالت. فمضينا لنطلب الصبيّ فإذا الأبواب مغلقة كما كانت ولم نجد الصّبيّ. فقال أبـــي: فمنهم {الأولياء} صغير ومنهم كبير".

القشيري: الرّسالة القشيريّة، مصدر سابق، ص ص 366- 367.

(1) "عن أبـــي عبد الله الشّيرازي أخبر عليّ بن إبراهيم بن احمد قال: "حدّثنا عثمان بن أحمد قال: حدّثنا الحسين بن عمر قال: سمعت بشر بن الحارث يقول: كان عمرو بن عتبة يُصلّي والغمام فوق رأسه والسّباع حوله تحرّك أذنابها".

المصدر السّابق، ص 368.

يكتسح مجالات الثقافة الشعبية في بعض الأقاليم الإسلامية حيث يعتبر من أهمّ التعبيرات عن الدين الشعبـــي، بل ومكونا جوهريا للهوية.

في هذا السّياق نمت السّخرية-عند الفقهاء خاصّة-لاعتبارهم الخطاب الطرقيّ خطابا دينيا موازيا للخطاب الديني الرّسمي، ناخرًا له ولأُسسه. والزّاويةُ مؤسّسةٌ اجتماعيّةٌ صار يُخشى من تأثيرها، لذا **فحينما يشيع قصص كرامات الصّوفيّة ولا قدرةَ لهم على كبح تأثيرها "السحريّ" في النّفوس يتبنّون السّخريةَ والهُزْءَ تعبيرا عن رفضهم من جهة، وتعبيرا عن خيبتهم من جهة أخرى.** بهذا المعنى تصبح السّخرية هي النّتيجة الحتميّة لفائض الخطاب والمعنى والتصديق والتسليم... ناهيك عن مشاعر الرّتابة والملل. إنّ السّخرية في اعتقادنا تتغذّى من هذه المسافة بين خطاب إسلاميّ رسميّ عابته الرّتابة وقلّة التجديد وخطاب طرقيّ عابه الغُلُوّ في الكرامات والسّحر والمخاريق، كلاهما يدّعي إنتاج مادّة اعتقاديّة انطلاقا من أفكار نمطيّة.

إنّا إذا غيّرنا ما أَنِفَ الخوض فيه من زاوية جماليات التّجاوب نجد السّخرية هُزْءًا وتحميقا تشمل السّاخر والمسخور منه في ذات الآن، فمثلما يتمّ تحميق مدارك المتقبّل بإيهامه بقدرة الخرق وتحقيق المستحيل جَهَارًا عَيَانًا، يتمّ تحميق الوليّ ببيان عِيِّه وسُخْف أفعاله. يتمّ الأمران /التحميقان في إطار من التّشكيك المُتَبادل في مشروعيّة معرفة الطّرفين. وكذا ظلّ الأمر شائكا بين الفقهاء والصّوفيّة كلاهما يرى الإيمان والشّعائر بطريقته وكلاهما وجّه خطابه توجيها تشكيكيا مقصودا.

في هذا السّياق ينبغي أن نأخذ مسافة من الخطابين معًا حتّى نتبيّن منابت الفكه، إنّه -بلا ريب -ليس ذاك الذي قنع بالسّخرية فحسب، بل تعدّاها إلى الاتهام بالتكفير والزندقة بل والتقتيل والتنكيل كما في شأن عين القضاة والحلاّج والسهروردي[1]، تجارب دمويّة كانت السّخرية والإقصاء بداياتها والتقتيل والتصليب منتهاها.

---

(1) نحيل على كتابنا: : صرعي التصوف. الحلاج وعين القضاة الهمذاني والسهروردي نماذجَ - دراسة تحليليّة نقديّة مقارنة تستلهم مفاهيم نظرية التقبّل- ط: 2، منشورات ضفاف-لبنان- ومنشورات الاختلاف- الجزائر - ودار الأمان- الرّباط- 1435 هـــ-2014.

وإنّا نحسَب الرّوح الإيمانيّة في قصص الكرامات هي التي ظلّت تخفّف من روح الفكه وتقزّم من مداه، خاصّة إذا كان السّياق الذي ترد فيه الكرامة سياق تأييد وتحبيب. أمّا إذا كان السّياقُ سياقَ فضح وسخرية وتحميق وتشهير... تتمحّضُ قصّة الكرامة إلى سخرية مريرة أو تجريح هازئ، معتمداً على أساليب ووسائط فنية مختلفة. والأساليب والوسائط التي يمكن أن توظف لصنع الوجه الساخر في الكلام كثيرة، ومنها: الصورة، والمبالغة الفنية، والتصوير الكاريكاتوري، والحوار، والحكاية، والمفردة ونحو ذلك. فالسخرية بهذا قد تكون حيلة فنّية صريحة أو ضمنيّة، وقد تكون أمارةً على موقف صريح واضح ومكشوف أو موقف خفيّ ينحجبُ وراء غيره. إنّ السّخرية بهذا المعنى أشبه باللّطائف "تخرج بدقّة نظر وإمعان فكر" على حدّ عبارة الجرجاني[1]، بما يشفّ عن نفور متبادل.

إذا كانت السّخرية سببا لتحميق الصّوفي فإنّ الفكه والإضحاك هو نتيجته. أمران يستوجبان مهارات خاصّة في السّرد والرّواية تتراوح بين التّصريح والإيماء والهمز والغمز واللمز، بُغية تحقيق غايات تأثيريّة مختلفة تقديسا أو تحميقا. وقد فطن أبو هلال العسكري إلى هذه اللّطيفة التّفريقيّة في كتابه المهمّ "الفروق اللغوية" حين أشار إلى الفرق بين "الاستهزاء" و"المزح" فقال: "المزاح لا يقتضي تحقير من يمازحه.. ولكن يقتضي الاستئناس به... والاستهزاء يقتضي تحقير المستهزأ به، أو اعتقاد تحقيره"[2].

وإنّا نعتقد أنّ توظيف السّخرية للتّحميق سيرورة نامية قد يكون منبتها الأوّل تعليق عابر في مجلس أو إيماءة لّماحة في سوق أو تحريف خبيث في رواية... تتراكم كلّها ويتراكبُ بعضها على بعض حتّى تصير قصّة الكرامة تحميقا محضا. مافتئت تستفزّ كفاءات المتقبّل اللسانية والثقافية والإيمانيّة والمزاجيّة...

---

(1) عليّ بن محمّد الشّريف الجرجاني: كتاب التعريفات، ط: 1، تحقيق: محمد بن عبد الرحمان المرعشلي، دار النفائس، بيروت. ص 337.

(2) *أبو هلال* الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران *العسكري* (ت 395هـ): الفروق اللّغويّة، تحقيق وتعليق: محمّد إبراهيم سليم، دار العلم والثّقافة للنشر والتوزيع، القاهرة- مصر 2010. ص 210 - 211

أمر نلحظه بجلاء في مواقف كثيرة من تجربة الحلاّج، من مثل ما كان من ابن كثير وهُزئه من كرامات الحلاّج فقد نقل عن الخطيب البغدادي ما يلي: "قال الخطيب: اتفق له أن دجلة زادت في هذا العام زيادة كثيرة. فقيل: إنما زادت لأنّ رماد جثة الحلاج خالطها. ويعلق ابن كثير على الرواية بالقول" وللعوام في مثل هذا وأشباهه ضروب من **الهذيانات** قديماً وحديثا"[1]. هنا تحديدا تبدو السّخرية موقفا صريحا لا من الوليّ وكراماته فحسب، بل ومن المؤمنين به. ويقول: "كانت أكثر مخاريق الحسين بن منصور الحلاج، هذا، التي يظهرها كالمعجزات، **ويستغوي بها جهلة الناس**، إظهار ا للمآكل في غير أوانها، بحيل يقيمها، فمن لا تنكشف له، يتهوّس بها، ومن كان فطناً، لم تخف عليه"[2]. إنّ السّخرية في نظرنا **فكه سامّ مُوجع** كثيرا ما عبّر عن موقف عقديّ وموقف سياسيّ في ذات الآن. **وهو يستقي مرارته من نفس فتّاشة عن المعايب، متى وُجدتها فضحتها، ومتى غابت اختلقتها، نفس تعي جيّدا سرعة ذيوع القدح والتّحميق والانتقاص، لاسيما إذا أذهب الجدّ والوقار، وجعل الوليّ مجلبةً لكلّ سخرية تتراوح بين الإقذاع البسيط والفُحش.**

ولعلّ أفضل ما استطرفناه في هذا السّياق ما أورده الشّعراني في طبقاته، وذلك حين عرّف الحُمقَ وقارنه بالكياسة مُبيّنا أصالة سخرية النّاس من الصّوفيّة في كلّ وقت، قال: "الأحمق من اتّبع هواه وتمنّى على الله تعالى الأماني والكيّس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت... ولم يزل النّاس يسخرون بالفقراء في كلّ عصر، ليكون للفقراء رضي الله عنهم التأسّي بالأنبياء عليهم الصّلاة والسّلام. وقال(متحدّثا عن ذي النّون المصري): قد جاءتني امرأة فقالت إنّ ابني أخذه التّمساح فلمّا رأيتُ حُرقتها على ولدها أتيت النّيل وقلت اللّهمّ أظهر التمساح فخرج إليّ فشققتُ عن جوفه فأخرجتُ ابنها حيّا صحيحا فأخذته ومضت،

---

(1) الحافظ عماد الدّين ابن كثير: البداية والنّهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط: 1، دار هجر للطّباعة والنّشر والتوزيع والإعلان، بالتّعامن مع مركز البحوث والدّراسات العربيّة والإسلاميّة بدار هجر، امبابة-مصر 1998. ج: 14، ص 842.

(2) المحسن بن علي بن محمد بن أبـــي الفهم داود التنوخي البصري: نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، ج: 1، تحقيق: عبّود الشالجي، دار صادر، بيروت-لبنان، 1978. ص 193.

وقالت: اجعلني في حلّ فإنّي كنتُ إذا رأيتُكَ سخرتُ منك وأنا تائبة إلى اللّه عزّ وجلّ"[1].

هي إذن وجوه جمّة من السّخرية منها ما طال الزّوجات، فقد قيل في الشّيخ محمّد السّروي أنّك "كان مبتلى بزوجته يخاف منها أشدّ الخوف حتّى كان يخلي الفقير في الخلوة فتخرجه من الخلوة بلا إذن من الشّيخ، فلا يقدر أن يتكلّم. وأخبرت قبل موتها أنّه كان كثيرا ما يكون جالسا عندها فتمرّ عليه الفقراء في الهواء فينادونه فيجيبهم ويطير معهم، فلا تنظره إلى الصّباح"[2].

وإنّا لانحسب تشقيق وجوه السّخرية أمارة على أفاعيل القُصّاص في صوغ قصص الكرامات فحسب، بل هي أيضا أمارة على الذّوق السّائد، ونحن نُفاجأُ أحيانا بمضامين غاية في السّذاجة من مثل ما أورده الشّعراني في شأن سيدي إبراهيم بن عصيفير، قال:..."ويأتي وهو راكب الذّئب أو الضّبع... وكان بوله كاللّبن أو الحليب أبيض وكان يغلب عليه الحال فيخاصم ذباب وجهه"[3]. وعلى ذلك تحضى بالشّيوع وديمومة الذّكر.

إنّا نعُدّ السخرية تنفيسا تعبيريّا عمّا يسود الكرامة أو يظهر على الوليّ من خَوَرٍ أو ركاكة أو حمق، هي فضح لهذا الزيف والتزوير والاستهتار. وإلى ذلك نرى السّخرية مِهادا للتّفكيه والتّحميق تنهضُ على استرجاع قصّة الكرامة، وتعييرها بمعايير خارجة عن منظومتها، فيتمحّض الأوّل حاملا للمعايب، ويتمحّض الثّاني فاضحا لها، ولهذا تكون السخرية أحيانا لاذعة ممزوجة بالغضب والاحتقار والكره... ينصاغ ذلك كلّه وفق منظور أخلاقيّ إيمانيّ. وبهذا نخلُصُ إلى أنّه مثلما تتغذّى السّخرية بالتّحميق، يتغذّى النّقد اللاّذع من المنظومة المثاليّة للمثل.

وإنّا نرى السّخرية سواءٌ أصدرت عن قاصّ الكرامات أو جمّاعها أو متقبّلها، فإنّ السّاخر يصدر دائما عن استعلاء يُشهّر بالخلل ويُحمّقه، ويُرغّب في الصّواب

(1) عبد الوهاب الشعراني: الطبقات الكبرى، تحقيق وضبط: أحمد عبد الرّحيم السّايح وتوفيق عليّ وهبة، المجلد: 2، ط: 1. مكتبة الثّقافة الدّينيّة، القاهرة 2005. ص 130.
(2) المرجع السّابق. ص 230.
(3) عبد الوهاب الشعراني: الطبقات الكبرى،. ص 251.

ويشترطُهُ، وهو إلى ذلك شديد التنبّه إلى كلّ ما من شأنه أن يُربك التّصوّرات السّائدة، ما اتّصل منها بالقدرة أو القوانين أو الطّقوس... بل إنّه يستثمرها لتغذية السّخرية عنده.

وإنّا لواجدون سخريةً أكثر مرارة وعمقا هي تلك التي تصدر عن الصّوفي في أحلك أوقاته وأمرّها، من ذلك ماكان ضحك الحلاّج أوان صلبه وتقديم نصيحة للسيّاف[1]، حيث يُبطِنُ الفكَهُ المأساةَ والتّقتيلَ والتّنكيلَ، وحيث يشعر الصّوفي بعبثيّة الحياة أمامه وزيفها وخداعها، وهنا يصير الأمر معكوسا، فالآخر هو أسّ الفكه والأنا/الصّوفي أسّ الجدّ.

تعدّ الفكاهة أو التفكّه عموما من الجوانب المميّزة للسّلوك الإنسانيّ مهما كانت مناشطُهُ، تفكّهٌ قد يكون الضّحك أمارتُهُ العينيّة، بما يرافقه من اهتزاز أو صخب... أو غيرهما من التعابير الفيزيولوجيّة. أمّا إذا اتّصل بالكرامات الصّوفيّة فإنّا نجدهُ متراوحا بين مرحلة الطّرائف والنّوادر والحكايات المسلّية من جهة، وعوالم زاخرة بالدّلالات والرّموز والعقائد من أخرى، والتي قد تتفاوت من متقبّل إلى آخر ومن مذهب إلى آخر. إنّها "تلك الخاصيّة المتعلّقة بحدث أو نشاط أو موقف أو بتعبير خاصّ عن فكرة، والتي تستحضر الحسّ المُضحك، أو الحسّ الخاصّ المتعلّق بإدراك التّناقض في المعنى، والفكاهة خاصيّة واقعيّة، مضحكة أو مسلّية، إنّها تتعلّق بالملكة العقليّة الخاصّة بالاكتشاف والتعبير والتذوّق للأمور المضحكة أو العناصر المتناقضة غير المعقولة في الأفكار والمواقف والأحداث والأفعال"[2].

وكثيرا ما ارتبط الفكه بالأدب مادّة، وبالثّقافة الشّعبيّة نوعا، وقد ساد الاعتقاد أنّ الفكه في قصّة الكرامة نــزرٌ قليلٌ لا يُؤبه به وذلك لطبيعة المقام العامّ

---

(1) "... وضربه الجلاّد ألف سوط، ولم يتأوّه، بل قال للشرطيّ لمّا بلغ ستّمائة: ادعُ بــي إليك، فإنّ لك عندي نصيحة تعدل فتح قسطنطينيّة...".
ابن خلّكان: وفيّات الأعيان، مجلّد: 2، تحقيق: إحسان عبّاس، دار صادر-بيروت، (د-ت). ص 145.

(2) شاكر عبد الحميد: الفكاهة والضحك، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 289، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت. يناير2003. ص 14.

التي نشأت فيه الكرامات أو أحالت عليه. ونحن إذ نتقصّى الفكه والتفكيه في الكرامة نعلم أنّ مرامنا مختلف عمّا تختصّ به النّوادر لأنّه فكه مشروط بالخلفيّة التي يصدر عنها المتقبّل ومن قبله القاصّ والرّاوي. وبالتّالي فإنّا نسلّم بدءًا بأنّ الفكه في الكرامة غير منعزل عن جميع المعطيات الحافّة مقاميًا وسياقيًا... لذا فالفكه فكهان:

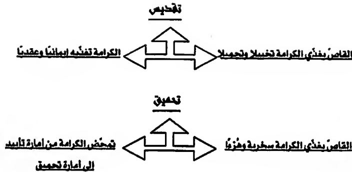
- فكه تقديس
- فكه تحميق

والفكه تقديسا وتحميقا نعُدّه مرآة عاكسة لموقف المتقبّلين من النّادرة، لا بما هي مِنّة أو عطيّة فحسب، بل بما هي قصّة مسرودة تُغذّيها أخيلة رُوّاتها باستمرار ويمنحها منبتها "القدسيّ" امكانيات أرحب في الإضافة والتزيّد سواء أكانوا من المُوقنين أو المرتابين الشكّاكين. في كلتا الحالتين تتضخّم قصّة الكرامة وتتحوّل صورة الوليّ فيها من البشريّ إلى الخارق قدرةً أو حمقًا. ولسنا نريد الدّخول في تيه السّؤال عن حقيقة حدوث الكرامة من عدمه لأنّ ذلك في نظرنا ليس إرباكا للتقبّل فحسب بل هو إدراج لمعيار إيمانيّ في الدّرس النقديّ، إدراج نـــزاح عنه بالكلّية.

نعدّ الكرامة إذن جنسا أدبيًا نثريًا تخييليا يتشبّه بالقصّة بنيةً سرديّةً وبالنّادرة فكها وتحميقا، وبالتّالي لن نكتفي برصد البعد التقديسيّ المُبين عن إيمان راسخ بالقدرة الإنجازيّة في الكرامة حدثا عيانا متحقّقا، بل سننظر إليها في بعد آخر غير مسبوق، هو التحميق الذي يلحق صورةَ الوليّ/البطل الخائب في قصّة الكرامة.

إنّ الكرامة إنتاج إبداعيّ تخييليّ جماعيّ، نراه يمرّ بمراحل أساسيّة تُشكّل سيرورته السرديّة والتأثيريّة، وهي:

- إيمان قلبيّ بصدقيتها.
- ثقة راسخة في صحّتها حدثيًا.
- الانخراط في سلسلة رُوّاتها بحماسة. نُجملُ ذلك في التّرسيمتين التّاليتين:



وكثيرا ما ينشأ الفكه من قدرة الوليّ على معرفة السّرائر المحجوبة والتي غالبا ما تدلّ على نوع من القدح أو اللّؤم، وذلك من قبيل ما أورد القشيري نقلا عن أبـــي العبّاس بن مسروق قال: دخلتُ على شيخ من أصحابنا أدعوه فوجدته على حال رثّة، فقلت في نفسي: من أين يرتزق هذا الشّيخ؟. فقال: يا أبا العبّاس: دع عنك هذه الخواطر الدّنيئة فإنّ للّه ألطافا خفيّة"(1). وإذا وازينا مفهوم الفكه بوجوه البيان الأربعة التي صاغها الجاحظ آلا وهي: الاعتبار والاعتقاد والعبارة والكتابة، حيث "الأوّل بيان الأشياء بذاتها. والثاني هو البيان الذي يحصل في القلب عند إعمال الفكرة واللبّ، والثّالث هو الذي يتمّ بواسطة اللّسان. والرّابع بالكتاب الذي يبلغ منه من بعد أو غاب"(2) تبيّن لنا سريانَ الفكه فيها جميعا- فالفكه قد يكون في قصّة الكرامة بيّنا صريحا لا يحتاج جهدا في استنباطه وتعقّبه، وقد يحصل الفكه في القلب عند إعمال الذّهن في قصّة الكرامة، وقد يتمّ بواسطة اللّسان إذا كانت المسرودة شفويّا، وكتابيّا إذا كانت المسرودة مكتوبة.

ويتّصل البعد البلاغيّ بطريقة التعبير وقدرة العبارة على الإبانة تمييزا بين المقبول والمرذول، وذلك بناء على ثنائيات متراكمة ومتواترة في مختلف المصنّفات البلاغيّة: هي الوجوه أو الثنائيات هي: الجدّ والهزل-السّخيف والجزل-الحسن والقبيح-الفصيح والملحون-الصّواب والخطأ- التّامّ والنّاقص-البليغ والعييّ... هذه

---

(1) القشيري: الرّسالة القشيريّة، مصدر سابق، ص 231.

(2) الجاحظ: كتاب الحيوان، تحقيق: يحى الشّامي، ط: 3، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت 1990. المجلّد: 1، الجزء الأوّل، ص 30.

الثّنائيات المتواترة في التقليد الأدبيّ العربيّ، هي تعبير عن قيم خاصّة يحملها العربيّ عمّا هو مقبول من النّصوص، وما هو غير مقبول. ومن خلال هذه الثّنائيات لا نلمس تمييزا بين "الكلام" من حيث أنواعه وأنماطه فقط، ولكنّنا نجد إلى جانب ذلك نوع "المتكلّم" وموقعه الثّقافي والاجتماعيّ. يقول صاحب الكتاب عن الهزل: "هو ما صدر عن الهوى، والنّاس في استعماله على ضربين: -الحكماء والعلماء الذين يلجأون إليه في أوقات كَلاَل أذهانهم وتعب أفكارهم.

- السّفهاء والجهّال الذين يستعملونه للخلاعة والمجون ومتابعة الهوى[1].

فالجدّ كلام العلماء، والهزل إذا أريد به الجدّ من قبل العلماء كان جدّا، أمّا عند السّفهاء والجُهّال فليس الهزل سوى هزل. ويقول الشّيء نفسه بصدد التمييز بين الجزل والسّخيف. فالسّخيف من الكلام هو "كلام الرّعاع والعوام الذين لم يتأدّبوا، ولم يستمعوا إلى كلام الأدباء، ولا خالطوا الفُصحاء"[2]. أمّا الجزل من الكلام، "فهو كلام الخاصّة والعلماء والعرب الفصحاء"[3] لكنّ التّمايز بين الجزل والسّخيف من الكلام لا يعني أنّ سخيف الكلام لا يتطرّق إلى كلام العلماء. لكن يوضّح بن وهب، أنّ للعلماء قصدا آخر من توظيفه، فقد يستعمله الحكماء للإفهام، ولحكاية النّوادر... ولو تتبّعنا مختلف الثّنائيات لوجدنا القاعدة الأساسيّة، والاستثناء الذي يوجّه كأنّه ضرورة أو ترخيص باعتباره يقبل دخول كلام الخواص، مادام يراد به غير ما يراد في كلام العامّة. فإذا كانت البلاغة خالصة لكلام الخواصّ من الكتّاب، فالعيّ يرتبط بكلام غيرهم من العوامّ الجهّال.

وإذا تأمّلنا هذه الثنائيات من جهة محاولة استخلاص ما يتّصل منها بالصّلة بين الخطاب والغاية منه، وجدنا أنفسنا أمام الأسس التّالية: المتلفّظ بقصّة الكرامة أو راويها/ قصّة الكرامة/ القصد من قصّ قصّة الكرامة.

---

(1) أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب: البرهان في وجوه البيان، تحقيق: أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، مطبعة العاني، بغداد، 1967. ص 138.

(2) المرجع السّابق، ص 139.

(3) المرجع نفسه، الصّفحة ذاتها.

- **المتلفّظ بقصّة الكرامة أو راويها:** موقعه الاجتماعيّ ورتبته الإيمانيّة ودرجة انتمائه إلى الخواصّ من الأولياء أو العوامّ.
- **قصّة الكرامة:** يتفاوت متنها وتتباين الغاية منها تقديسا للأولياء من الصّوفيّة أو تحميقا لهم.
- **القصد من قصّ قصّة الكرامة:** يرتبط القصد بالسّياق الذي ترد فيه الكرامة وبما رُويت له جدّا أو هزلا. فإذا كان الأمر جدّا فهي للإفهام والتّحبيب في التّصوّف وكراماته، بما هي ثمار التّجربة وجذوتها. وإذا كان الأمر هزلا فهي لغاية هزل محض تسجيةً للأوقات.

إنّا نعتبرُ إعادة قراءتنا للتّراث الصّوفي، ومعاودة التفكير فيه بشكل جديد، بعيدا عن كونه دون أفانين القول الأخرى قيمةً وبلاغةً، من مستلزمات تكوين فكرة دقيقة ومتجدّدة عنه وعن أبرز ملامحه وسماته، كما أنّه من دواعي تشكيل وعي جديد بذواتنا وهويتنا.

هـ - وجوه الفكه

ما مرامنا في مبحثنا الفرعيّ هذا حصر وجوه الفكه في تعريف آسر جامع، ولا ادّعاء الإلمام بها جميعها. **إنّ الفكه في اعتقادنا ليس إلاّ انفعالا حيّا يتأتّى على وجوه عديدة ولطائف جمّة، له معقوليته الخاصّة حتّى في أبعد فلتاته.** ومحالٌ أن يكون نَتَاجَ عزلة، بل هو نتاج تواصل مع النّاس وتفاعل معهم. وأكاد أقول إنّه يخفي وراءه فكرة تفاهم مع مجموعة معيّنة حول ما هو مقبول وما هو غير مقبول منطقيّا وشعوريّا. فإدخال الآجرّ إلى النّار-مثلا- لإنضاجه أمر مألوف عارٍ من الفكه، بل وغير مثير بالمرّة، أمّا إذا سمع الوليّ من إحدى اللّبنات قولها: السّلام عليك، في هذه اللّيلة أُدْخَلُ في النّار"[1]، فهذا مثير حقّا، إثارة تتلوّنُ هُزءًا أو

---

(1) ورد في نفحات الأنس الآتي: قال محمّد بن خالد الآجُريّ: "كنت مشغولا بعمل الآجرّ، فيوما ما مشيتُ بين اللّبنات، فسمعتُ لبنة تقول للبنة أخرى: السّلام عليك، في هذه اللّيلة أُدْخَلُ في النّار. فمنعت الخدّام أن يُدخلوا شيئا منه النّار، وتركتُ - بعد ذلك- هذه الصّنعة".
الجامي: نفحات الأنس، مصدر سابق، ص 128.

تفكيها أو تحميقا بحسب السّياق الذي تُسرد فيه.

ولا ريب أن السخرية تلتقي مع وجوه الفكه في كونها احدى قوادحه ومُهيّئاته غير أنّها غالبا ما تكون مباشرة، في حين يكون الفكه أقلّ حدّة في استهداف الوليّ، وعلى ذلك تظلّ السّخرية "أسلوبا من أساليب التنفيس عن النفس حتى لا تضعف أمام الصعاب، وتقلبات الزمان، وشرور الأعداء، فتمتلىء بالكراهية والحقد فيسلمها ذلك إلى كراهية الحياة والحقد عليها"[1]. ولهذا تحديدا نعتبر وجوه الفكه مرتبة بالتصرّف المنطقيّ، وبالحاسّة الاجتماعيّة في وقت واحد. فهي وسيلة من وسائل القُصّاص، وعموم المجتمع من ورائهم لحمل النّاس على تصرّفات معيّنة مضبوطة ولكن بطريقة غير مباشرة.

ولقد تقصّينا وجوه الفكه، فبدت لنا ثالوثا، هو:

- فكه الأعمال

جليّ أنّ أعمال الأولياء هي أسّ الفكه في قصص كرامات الصّوفيّة سواءٌ أكانت بقادح داخليّ أو مُثير خارجيّ، وسواءٌ أكانت على الحقيقة أم على المجاز أي نتاج تزيّد القُصّاص، من ذلك الكرامة التّالية: "كان إبراهيم بن سعد أستاذ أبـــي الحارث الأوْلاسيِّ، وأبو الحارث الأوْلاسيُّ أكل ابتداء إرادته بيضًا-في بيته- بلا رفيق، وذهب إلى إبراهيمَ بن سعد، فوجده ماشيا، فسايره، فلمّا وصلا النّهرَ وضع إبراهيمُ قدمه على الماء، فقال له أبو الحارث: خُذ بيدي. فلمّا أخذ بيده غارت رجلُهُ في الماء، بحيث لا يقدرُ أن يُخرجها، فقال إبراهيمُ: "حبسَ رجلَكَ البيضُ!"، وعاتبه بهذا. وقال له: "لست تستحقّ هذا الطّريق، فاعتزلْ الخلقَ، وفرّغْ قلبكَ، واعبُدْ ربّكَ"[2]. والفكه هنا نراها موصولا بحصر التقصير في بيضةٍ.

وفي سياق آخر يبدو فكه الأعمال منظومة كاملة من التّرتيب السريّ المريب، بحيثُ تصير الكرامة صنْعةً، وهذا ما نُعت به الحلاّج مثلا، فقد كان يرسل أحد

---

(1) السيد عبد الحليم حسين: السخرية في أدب الجاحظ، ط: 1، الدار الجماهيرية، ليبيا، 1988، ص 99.

(2) الجامي: نفحات الأنس، مصدر سابق، ص 110.

أصحابه إلى بلد من بلدان الجبل ليقيم بين النّاس، ويظهر لهم النسك والعبادة حتّى إذا وثقوا من تقواه، أظهر أنّه قد عمي وشاهد النبيّ يبشّره بالشّفاء على يد عبد صالح لن يكون غير الحلاّج. وكذا يتمّ الشّفاء فتزداد عظمته عند النّاس ويجمعون له المال ويلحق بشريكه للمقاسمة[1].

إنّ هذا الفكه المتّصل بالأعمال ذا قدرة أكبر على التأثير في المتقبّلين لأنّه أمارة على تحقّق تأثير الوليّ، وعادةً ما يكون هذا التأثير عيانا ومُتّفقا عليه. "قال أبو الحارث: كنت مع إبراهيم بن سعد في جبل لُكّامَ، فخرجنا فمرّ عسكريٌّ وقد أخذ امرأة عجوزًا ضعيفةً، فاستغاثت، فشفع إبراهيم، فما قبل شفاعته، فدعا عليه، فخرّا مغشيّا عليهما، فمات العسكريُّ وأفاقت العجُوزُ، وذهبنا. فقلتُ: أنا لا أقدر أن أصحبك، فأنت مُجابُ الدّعوة"[2].

- فكه الأحوال

مرامُنا من فكه الأحوال هو بيان ما يعْتَورُ شخصيّة الوليّ من تناقض وتغاير في الأحوال بما قد تشِفّ عنه المواقف والأعمال، وما يتنبّه إليه القُصّاص فضحا وتضخيما وتشهيرا، وهنا تحديدا تصيرُ الأحوال منبتا للفكهِ، ويكون الفكهُ متباينا درجةً وقوّةً بحسب تباين الأحوال درجةً وقوّةً، وهو ما يُبينُ عن التّناسب العكسيّ بينهما. وقد "قيل لبعضهم من أصحب؟فقال: أصحب الصّوفيّة، فإنّ للقبيح عندهم وجوها من المعاذير، وليس للكثير عندهم موقع فيرفعوك به فتُعجبُ نفسكَ"[3].

يبدو الصّوفي إذن متقلّب الأحوال مغايرا للمألوف، ملتمسا للقبيح الأعذارَ، بما يعني أنّه متحوّل، فمثلما تحلّ الأحوالُ بقلبه تزول منه. ولّما رسُخَ التنبيه إلى أن **بعض الصوفيّة قد تغلبهم أحوالهم، فيصدر عنهم أثناء ذلك ما يخالف الشرع، فإنّ ذلك كان مدخلا لفكهٍ كثير مُبرّره عند الوليّ الغلبة، وعند غيره التّحامُقُ أو التّغافل أو الرّياء**... أو غيرها من المبرّرات، سواءٌ تمّ ذلك يقظةً أو مناما. قال أبو

(1) البغدادي: تاريخ بغداد، ص 701.
(2) الجامي: نفحات الأنس، مصدر سابق، ص 112.
(3) الطّوسي: اللّمع، مصدر سابق، ص 46.

الحارث: "لمّا سمعت بذي النّون عزمتُ إليه لأسأله عن مسألة، فلمّا وصلتُ إلى مصر، قالوا: مات أمسِ. فذهبتُ إلى قبره، فغلبني النّوم، فرأيتُهُ في المنام، فسألتُهُ عمّا كان عندي من مُشكل، فردّ لي الجوابَ"(1).

من جانب آخر **قد ينشأ الفكه من التّناقض بين الأحوال والأعمال، إذ السّائد أنّ الأحوال ليست ثمار الذكر فقط، بل لابد من أعمال تُهيّئُ لها وتؤدّي إليها، إذ لا يرث الأحوال إلا من صحح أعماله. وعلى ذلك يدّعي بعض الصّوفيّة تمام الأحوال وهم مقصّرون في الأعمال فيكون الهزل حينها فاضحا لورطة يقع فيها الصّوفي، فلا هو نقيّ الأحوال ولا هو تامّ الأعمال إنّه ذاهل بينهما.**

وقد يكون الحال أمرا عَرَضيّا طارئا عماده الصّدفة، فقد مرّ أبو الحارث يوم عيد الأضحى على الجزَر، فلمّا رأى ذبائحهم قال: "إلهي أنت تعلمُ مالي شيءٌ، حتّى أذبَحَ إلاّ نفسي". وأمرَّ إصبعه على حُلْقُومه فخرّ صرعًا فحرّكوهُ فوجدوه ميّتا، وخَطٌّ أخضرُ على حُلقُومِهِ"(2).

- فكه الأقوال

كنّا قد ألمعنا إلى أنّ قصص الكرامات يغلب عليها التبسيط في العبارة، إذ هي صنيعة قُصّاص يصوغونها بما يتوافق مع متقبّليهم في المجالس والأسواق والطّرق... بل إنّا وجدنا أنّ الكثير منها عابته السّطحيّة والسّذاجة، وعلى ذلك حوَت الكرامات قصصا جمّة، ولطائف تعبيريّة كثيرة تحيلنا إلى نصوص البلغاء من نثرا وشعرا. فقد "قال إبراهيمُ: "من أراد أن يَبْلُغَ الشّرف كلّ الشّرف فليخترْ سبعًا على سبعٍ: الفقر على الغنى، والجوعَ على الشّبع، والدّونَ على المرتَفَع، والذلّ على العزّ، والتّواضع على الكبر، والحزنَ على الفرحِ، والموتَ على الحياةِ"(3). وتشيع هذه الصّيغ التعبيريّة كما لو كانت حكما وأمثالا يُحتجّ بها وتُفكّهُ بها المجالسُ.

---

(1) الجامي: نفحات الأنس، مصدر سابق، ص 114.

(2) الجامي: نفحات الأنس، مصدر سابق، ص ص 129-130.

(3) المصدر السابق، ص 118.

و- الفكه ضمانة رواج

إنّا نرى تطريف نصّ الكرامة من قبل الصّوفي تحبيبا في قصّتها صياغةً فنيّةً وعبرةً إيمانيّةً، وإلى ذلك هو ضمانة رواج وذيوع لا بما هو أسّها بل بما هو وجه من وجوهها، مُخفّف لحمولة القداسة فيها. **إذا تمّ تغليبه أثناء القصّ تمحّضت قصّة الكرامة إلى نادرة، أمّا إذا خُفّف منه وتحوّط القصّاصون من أثره طغى التقديس على قصّة الكرامة. وفي كلتا الحالتين، سواءٌ أكانت الكرامة فكهًا صِرْفًا أو فكها مَزْجًا فهي رهينة تجاوب متقبّليها معها.**

ثمّ إنّ الكرامة أوان تحقّقها لا فكه فيها/ إنّها تقديس محض، أمّا حينما يتولاّها القُصّاص فإنّها تصير نهبا لأخيلتهم فيلحقها التحميق أو الهُزْءُ أو الموافقة أو المخالفة.. أو غير ذلك من صنوف التّجاوب التي تكون وليدة الفكاهة والعبث حينا والعِداء أحيانا أخرى، فالوليّ يتّسم بالذّكاء والجرأة والشّجاعة والتّماجن... ويتوفّر على قدرة نثريّة وبلاغيّة يوظّفها في سياق الكرامة/النّادرة فتكون رافدا من روافد الفكه وتعبيرا عن الأحوال التي يعيشها {غبن، إنتكاس، انفضاح، امتنان...}. ويمكن أن نوجز بعض مزايا الفكه في قصص الكرامات كالآتي:

- الاعتبار والاقتداء والاتّعاظ، اقتداءً بقوله تعالى: "لَقَدْ كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب"[1]. وهنا يسعى القصّاص إلى التشبّه بالوُعّاظ.
- التعليم والإرشاد لاسيما إلى كان المقام مقام تعلّم.
- التعرّف على تراث الأسلاف/ الشّيوخ المؤسّسون.
- التسلية وتسْجية أوقات الفراغ لاسيما إذا كان المقام مقام سمر ومجالسة.
- التشبّه بقصص الأنبياء والرّسل.
- التعرّف على ما غمُضَ فهمُهُ وعسُرَ إدراكه من حقائق التصوّف وخوارق القدرات.
- التسلّي وملء أوقات الفراغ، وتحلية المجالس بكلّ ما هو مُستطرف فتشرُدُ الأخيلة في عوالم القصّ فتنـــزاح عن همومها وينتفي عنها الشّعور بالملالة.

---

(1) سورة يوسف(12)، الآية: 111.

5- المتقبّل في قصص كرامات الصّوفيّة

إذا كان بارت/ Roland Barthes (1915-1980)، قد اشتغل على فكرة "موت المؤلف"[1] ببيان تضاؤل المؤلّف حتّى لكأنّه ظلّ شبحيّ في النصّ وفهمه، فإنّ الأمر في قصّة الكرامة مختلفٌ، فالرّاوي-الذي يُفترضُ أن يكون محايدا - يعمل دون كلل على تضخيم شخصيّة الوليّ -تقديسا أو تحميقا-، بما يجعل كلّ رواية ميلادا جديدا لقراءة جديدة حيث يُجلّي فعل الوليّ فيما هو أبعد من ظاهر اللّفظ، بحيث يتركّز دور المتقبّل عنصرا فاعلا في التفسير والتأويل والتخييل.

إنّ متقبّلي الكرامات - تقديسا وتحميقا - هم مفتاح البحث في الأثر الأدبيّ للكرامة على أساس أنّها لا تكتسب خلودها وبقاءها من العوامل التي أثّرت في نشأتها ولا تكتسب خلودها وقيمتها من نسقها القصصيّ فقط، ولا من مركزيّة الوليّ فيها فحسب ولا من سياقها التّاريخيّ والاجتماعيّ فقط، وإنّما من ثرائها وزخمها، حيث تظلّ فاعلة في القارئ محرّكةً له، الأمر الذي يحدو بنا إلى الاعتقاد بأنّ الكرامات تُكتبُ على وجه الخصوص لقارئ ولجمهور فتحدث لهذه الكرامات عمليات مستمرّة من القراءة، يصبّون فيها ذواتهم عليها، وبذات القدر تصُبّ الكرامة عليهم ذواتًا كثيرة فترتدّ إلينا على ما يشبه الحدس.

وبناءً على ذلك يمنح الحدث المركزيّ المُبْهِرُ في قصّة الكرامة القارئَ سببا مُثيرا لإضافات ذاتيّة جمّة، يُسلّطها أثناء قراءة الأثر بما يُثري الكرامة ويمتحن "قداسة" نصّها بقدراته على الفهم والتأويل وتشقيق معاني فرعيّة حافّة، وذلك بموجب ما رُكّب في نصّ الكرامة من مواطن غموض تتحمّل التأويل بل تستوجبه وتحملُ عليه وتُغري به.

---

(1) The Death of the author هو عنوان مقالة نشرها بارت سنة 1968 اعتُبرت التعبير الرسميّ عن عهد الاحتفاء بالمؤلّف، ويتّضح ذلك في شكلٍ لا لبس فيه من خلال جُمل قاطعة لبارت في مقاله المذكور، من مثل: "إنّ الكتابة هدم لكلّ صوت وكلّ نقطة انطلاق... الكتابة هي السّواد والبياض الذي تتوه فيه كلّ هويّة بدءًا بهويّة الجسد الذي يكتب".

Roland Barth: The Death of the Author; Image-Music-Text, ed. Stephen Heath. London; Fontana Press, 1977. Originally published as "La mort de l'auteur" in Mantéla V (1968).; p. 142.

غير أنّ هذا الحدث المركزيّ المبهر الذي أشرنا إليه ليس سوى أداة/ فعل لخلق أقوى انطباع ممكن، تنظاف إليه أدوات أخرى كثيرة تُستخدم للوصول بالتأثير إلى ذروته. ونستدلّ على ذلك بعنصر الفُجاءة الذي يكون غير متوقّع وعلى حين غِرّة. من ذلك قصّة كرامة نسبها القشيري إلى أيّوب السجستاني، قال: "كان جماعة مع أيوب السجستاني في السّفر فأعياهم طلب الماء، فقال أيّوب: أتسترون عليّ ما عشتُ؟ فقالوا: نعم، فدوّر دائرة فنبع الماء فشربنا"[1].

وهذا الإدهاشُ المُربك غير المتوقّع قد يوازيه مكرٌ واحتيالٌ، تصير بموجبهما الكرامة "مخاريق" تنـــزاح عن المِنّة لتندرج في سياق الخدعة والزّكْورة، ونستدلّ في هذا السّياق بما أورده شمس الدين الذهبـــي في أثره "سير أعلام النّبلاء" نقلا عن التنوخي، قال: "أخبرنا أبـــي، قال: من مخاريق الحلاّج: أنّه كان إذا أراد سفرًا ومعه من يتنمّسُ عليه ويهُوسُه، قدّم ذلك من أصحابه الذين يكشف لهم الأمر، ثم يمضي إلى الصحراء، فيدفن فيها كعكا، وسكرا، وسويقا، وفاكهة يابسة، ويعلم على مواضعها بحجر، فإذا خرج القوم وتعبوا قال أصحابه: نريد الساعة كذا وكذا. فينفرد ويُري أنه يدعو، ثم يجيء إلى الموضع فيخرج الدفين المطلوب منه. أخبرني بذلك الجم الغفير. وأخبروني قالوا: ربما خرج إلى بساتين البلد، فيقدم من يدفن الفالوذج الحار في الرقاق، والسمك السخن في الرقاق، فإذا خرج طلب منه الرجل -في الحال- الذي دفنه، فيخرجه هو"[2].

ونخلص من هذا إلى أنّ الوتيرة الحدثيّة متى كانت رتيبةً تصير ثقيلةَ الوطأة والأحداث فيها غير مشوّقة، بل إدراكها مألوفا وآليا، فيقودنا ذلك إلى الإخفاق في رؤية حدث الكرامة على حقيقته، فهذا ميمون المغربـــي (40 -117هـــ)[3] صارت الكرامة عنده في العادة الرّاسخة، فما عادت مُبهرةً لأنّها تحوّلت إلى جزء

---

(1) القشيري: الرّسالة القشيريّة، مصدر سابق، ص 361.

(2) شمس الدين الذهبـــي (ت 748هـــ): سير أعلام النبلاء، ط: 1، ج: 14، تحقيق: أكرم البوشي، مؤسسة الرّسالة، بيروت، 1983 ص 320.

(3) تنظر ترجمته في نفحات الأنس، مصدر سابق، ص 239-240.

من سلوكه اليوميّ، فقد حُكي "أنّه كان معه جِرابٌ، كلّما أراد شيئًا أدخلَ يده فيه فأخرجه منه"[1].

ولعلّنا لا نجانب الصّواب إذا اعتبرنا أنّ للسّياق الذي ترد فيه الكرامة أهمّية في تحديد استراتيجيات القراءة، وبيان درجات الاختلاف بين قراءة وأخرى، وهو ما يفتح النّظر على عنصر مهمّ هو سيكولوجيّة القارئ، وذلك من خلال الإدهاش، والإبهار، والإرباك، والمفاجأة، والحيرة الدلالية، أمّا المفاجأةُ ففي إتحافه بما هو مُربكٌ ومُدهشٌ وغير مألوف. وأمّا الإدهاشُ ففي خلخلة ميثاق التلقي، وإرباك القارئ على مستوى تقبل النص واصطناع تحوّلات مفارقة فيه. ولهذا تحديدا تبدو عناية القصّاص بخواتيم الكرامات جليّة حيث يفجأون المتقبّل ويُخيّبون أفق انتظاره بانــزياحهم عن النّهايات المألوفة. ولّما كان ذلك كلّه مختلف بحسب المقبّلين: مُستوياتهم وإيمانهم وبيئاتهم... فإنّ السّؤال الذي يطرح نفسه في هذا الصّدد، هل إقرارنا بتعدّد القراءات للكرامة الواحدة صالحة كلّها متساوية القيمة؟. وأليست هذه الكثرة مُفضيةً إلى فوضى تأويليّة؟.

إنّ الكرامة الصوفيّة غاية في الأهمية، إنّها تحمل خطابا مَرِنًا، له من القدرة الإقناعية ما يؤهله لاكتساح المخيال الاجتماعي للعامة وإثارته، بل إنّ التواجد الفعلي والحقيقي لخوارق هؤلاء القوم لا يوجد في الكتب والتّراجم بقدر ماهي محفورة في عقل الجمهور ووجدان العامة من الناس، ولهذا تحديدا وعى السّاسة-في تجربة الحلاّج مثلا-خطورةَ هذا الخطاب فألزموا الورّاقين بعدم النّسخ ولا البيع.

وفي هذا السّياق علينا الإقرار-للمرّة الثانية- أنّ قصص الكرامات ليست جديدة جدّة مطلقة، وما كان وجودها مرتبطا بالأولياء حصرا، بل إنّها تستند إلى مجموعة من المرجعيات المُضمرة والخصوصيات المألوفة، أي أنّ قصّة الكرامة لا تتأتّى من فراغ، وعموم المتقبّلين مُتوفّر على معايير اكتسبوها من تجاربهم الإيمانيّة الخاصّة ومن نصوص سابقة (كرامات الأنبياء والصّحابة والحكايات الشّعبيّة) وهو ما يرسم -منذ البداية-نوعا من الانتظار يحملُهُ القارئ أثناء قراءته العمل على

(1) الجامي: نفحات الأنس، مصدر سابق، ص 240.

مجموعة من التوقّعات[1]، ولا نتوقّع حدث الكرامة إلاّ مؤثّرا مهيمنا في بناء فهم قصّة الكرامة، وفي نوعية الاستقبال التي يلقاها ذلك العمل انطلاقاً من فكرة أن المتقبّل يقبل على قراءة الكرامة وهو يتوقع أو ينتظر شيئاً ما.

ويأخذ التوقّع منحيين:

- الأوّل: منحى حدثيّ يتجلّى في توقع حدث قويّ في قصّة الكرامة يأتيه الوليّ لحلّ أزمة أو الخروج من مأزق، وبالتالي يكون تحقّق الكرامة إكسير النّجاة.
- الثاني: منحى جماليّ يتجلّى في توقّع أثر ذلك الحدث في شخصيات الكرامة-الظلّية تحديدًا-وفي المتقبّلين عموما، مُضحكٌ، مأساويّ، تهكّميّ، عبثيّ... وبالتالي فإنّ لكلّ كرامة آفاقٌ تنفرد بها.

وإنّا نرى فهم متقبّل الكرامة متنوعًا متباينا بحسب نوعيّة القصّ واتّجاهه-تقديسًا أو تحميقًا، وعلى صعوبة التصنيف، فإنّا سنجازف بحصرها في ثلاثة مراحل تأويليّة، على غرار المراحل الثلاث التي ارتكز عليها فن الفهم عند كادامير/ Gadamer HG(1900-2002)[2]، وهي:

أ- القراءة الجمالية أو أفق الإدراك الجمالي la reception esthetique، وفيها يقوم القارئ بإنجاز فهم متدرّج لحيثيات الأحداث في الكرامة وبنْيتها، وموضوع استدلالنا في هذا الموضع ما أورده الخطيب البغداديّ في أثره "تاريخ بغداد" نقلا عن عليّ بن أبـــي عليّ[3] من كرامة منسوبة إلى الحلاّج بدا فيها الرّاوي الأوّل مُمَوّها عسّاسًا على الحلاّج لا يقلّ عنه حيلة وزكورةً[4].

---

(1) Hans Robert Jauss: Pour une esthétique de la réception, p. 53.

(2) HANS-GEORG GADAMER: Hermeneutique et philosophie. Preface de JEAN GREISCH. Collection «Le Grenier a Sel». Paris, Beauchesne, 1999, p. 51-53.

(3) ننظر ترجمته في: نشوار المحاضرة، ج: 1، ص ص 165- 168.

(4) أخبرنا عليّ بن أبـــي عليّ، قال: حدّثني أبـــي، قال: أخبرني أبو بكر محمد بن إسحاق بن إبراهيم الشّاهد الأهوازي، قال: أخبرني فلان المنجم، وأسماه ووصفه بالحذق والفراهة، قال: بلغني خبر الحلاّج قال بلغني خبر الحلاج وما كان يفعله من إظهار تلك

ب- القراءة التأويلية أو أفق التأويل الاسترجاعي horizon d'interprétation rétrospective وفيها يبرز القارئ الأفق السابق عن طريق بناء أحد

العجائب التي يدعي أنها معجزات فقلت أمضي وأنظر من أي جنس هي من المخاريق فجئته كأني مسترشد في الدين فخاطبني وخاطبته ثم قال لي تشه الساعة ما شئت حتى أجيئك به وكنا في بعض بلدان الجبل التي لا يكون فيها الأنهار فقلت له أريد سمكا طريا في الحياة الساعة فقال افعل اجلس مكانك فجلست وقام فقال أدخل البيت وادعوا الله أن يبعث لك به قال فدخل بيتا حيالي وغلق بابه وأبطأ ساعة طويلة ثم جاءني وقد خاض وحلا إلى ركبته وماء ومعه سمكة تضطرب كبيرة فقلت له ما هذا فقال دعوت الله فأمرني أن أقصد البطائح وأجيئك بهذه فمضيت إلى البطائح فخضت الأهواز فهذا الطين منها حتى أخذت هذه فعلمت أن هذه حيلة فقلت له تدعني أدخل البيت فان لم ينكشف لي حيلة فيه آمنت بك فقال شأنك فدخلت البيت وغلقته على نفسي فلم أجد فيه طريقا ولا حيلة فندمت وقلت إن وجدت فيه حيلة فكشفتها لم آمن أن يقتلني في الدار وان لم أجد طالبني بتصديقه كيف أعمل قال وفكرت في البيت فرفعت تأزيره وكان مؤزرا بإزار ساج فإذا بعض التأزير فارغا فحركت جسرية منه حمنت عليها فإذا هي قد انفلقت فدخلت فيها فإذا هي باب ممر فولجت فيه إلى دار كبيرة فيها بستان عظيم فيه صنوف الأشجار والثمار والريحان والأنوار التي هي وقتها وما ليس هو وقته مما قد غطى وعتق واحتيل في بقائه وإذا الخزائن مفتوحة فيها أنواع الأطعمة المفروغ منها والحوائج لما يعمل في الحال إذا طلب وإذا بركة كبيرة في الدار فخضتها فإذا هي مملوءة سمكا كبارا وصغارا فاصطدت واحدة كبيرة وخرجت فإذا رجلي قد صارت بالوحل والماء إلى حد ما رأيت رجله فقلت الآن إن خرجت ورأى هذا معي قتلني فقلت احتال عليه في الخروج فلما رجعت إلى البيت أقبلت أقول آمنت وصدقت فقال لي مالك قلت ما هاهنا حيلة وليس إلا التصديق بك قال فاخرج فخرجت وقد بعد عن الباب وتموه عليه قولي فحين خرجت أقبلت أعدو أطلب باب الدار ورأى السمكة معي فقصدني وعلم أني قد عرفت حيلته فأقبل يعدو خلفي فلحقني فضربت بالسمكة صدره ووجهه وقلت له أتعبتني حتى مضيت إلى البحر فاستخرجت لك هذه منه قال واشتغل بصدره وبعينه وما لحقهما من السمكة وخرجت فلما صرت خارج الدار طرحت نفسي مستلقيا لما لحقني من الجزع والفزع فخر إلي وضاحكني وقال أدخل فقلت هيهات والله لئن دخلت لا تركتني اخرج أبدا فقال اسمع والله لئن شئت قتلك على فراشك لأفعلن ولئن سمعت بهذه الحكاية لأقتلنك ولو كنت في تخوم الأرض وما دام خبرها مستورا فأنت آمن على نفسك امض الآن حيث شئت وتركني ودخل فعلمت أنه يقدر على ذلك بأن يدس أحد من يطيعه ويعتقد فيه ما يعتقده فيقتلني فما حكيت الحكاية إلى أن قتل.

الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ص ص 701-702.

المعاني الممكنة، دليلنا في هذا الرأي ما ذكره القشيري في رسالته من كرامة منسوبٌ فعلُها إلى مريد بمكة ومنسوبة روايتها لأبـــي نجم المقري البردعي بدا فيه الرّاوي شاهدا على التحوّل بين وضعيتين /كرامتين، الأولى تنبّؤيّة استشرافيّة والثانية إنجازية[1].

ج- القراءة التاريخية أو أفق التطبيق horizon d'application ويعيد القارئ فيها -باعتباره مؤرخا- بناءَ أفق انتظار القراء الأوائل، ومراجعة آفاق القراء المتعاقبين، وهذا شأن الطوسي في لمعه ناظرا في تاريخ أهل العلم وتصنيفهم كرامات الأولياء مبيّنا أنّ ما كان لأصحاب رسول اللّه كان إكراما لهم، كان مثله للتّابعين ولمن بعدهم[2].

ويستفاد من تتبع هذه المراحل الثلاثة أن فهم قصّة الكرامة وتأويلها يتم عبر ربطها بسلسلة النصوص السابقة التي تنتمي إلى نفس الجنس، جنس القصّ عموما، وفي هذا الصدد يرى ياوس/ Hans Robert Jauss (1921-1997) أن "النص الجديد يستدعي بالنسبة للقارئ مجموعة كاملة من التوقعات والتدابير التي عوّدته عليها النصوص السابقة والتي يمكنها في سياق القراءة، أن تعدّل أو تصحّح أو تغيّر أو تكرّر. ويندرج التعديل والتصحيح ضمن الحقل الذي يتطوّر فيه الجنس"[3].

إنّه لئن كان الفقه والتشريع، المجال الأرحب للفقهاء فإنّ الكرامة هي المجال الحصريّ للأولياء، لذا فإنّ قارئ الكرامة يصدُرُ بصفة قبليّة عن توقّع هذا الحدث توقّعَ تقديس أو توقّعَ تحميق. ولذا تصير الكرامة مقياسا/ مِحْرارا لهذا التوقّع موافقةً

(1) ... سمعت أبا نجم المقرّي البردعي بشيراز يقول سمعت الدقي يقول سمعت أحمد بن منصور يقول سمعت أبا يعقوب السوسي يقول: جاءني مريد بمكّة فقال يا أستاذ أنا غدا أموت وقت الظّهر، فخذ هذا الدّينار فاحفر لي بنصفه وكفّني بنصفه الآخر. ثمّ لّما كان الغد جاء وطاف بالبيت ثمّ تباعد ومات فغسّلته وكفّنته ووضعته في اللّحد، ففتح عينيه فقلت أحياة بعد موت؟فقال: أنا حيّ وكلّ محبّ للّه حيّ".
القشيري: الرّسالة القشيريّة، مصدر سابق، ص 367.

(2) أبو نصر السّرّاج الطّوسي: اللّمع، مصدر سابق، ص 398.

(3) H.R.Jauss: Pour une esthétique de la réception, Préface: Jean Starobinsky, Gallimard, coll. "TEL", p. 58. Paris, 1972.

أو تخييبًا، وفي كلتا الحالتين يتحقّق تأثيرٌ. ومن هنا لا يمكننا الحديث عن التأثير إلاّ باستحضار خبرة القارئ الأدبيّة التي تمكّنه من بناء افتراض سابق ينتظرُ تحقّقه في الكرامة، والذي سيُجسّدُهُ الوليّ حدثًا متفجّرا أو حدثا ساذجًا مفضوحا.

الإمكان الأوّل نستدلّ عليه بإحدى كرامات الحلاّج أوردها رضوان السح في أثره" السّيرة الشعبيّة للحلاّج" متنُها الآتي: "... لمّا فرغ حسين من شعره ناوله الشيخ منديله وقال له: خذ لك هذا المنديل، خذني معك. فأخذه وحذفه في الهواء، وقال: يا منديل، خذني معك؛ فطار هو والمنديل، ولم يظهر له خبر إلى مضيّ سنة كاملة، فصار أهل بغداد والناس متعجبين من هذا الأمر?. فقال الناس: الحمد لله، راح حسين، و(استرحنا منه) أكلته الوحوش في البراري والجبال. قال: فبينما الناس في الكلام، وإذا بحسين الحلاج قد أقبل ودخل من باب بغداد، وهو يقول: لا إله إلا الله، ما يدوم إلا وجه الله، لا إله إلا الله، يا قوم اعبدوا الله، يا قوم اذكروا الله، يا قوم وحّدوا الله، يا قوم قولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلّم. قال: فلم تزل الناس خلفه، وهم يكتبون ما يقول حتى وصل إلى عند شيخه، فلما نظر إليه شيخه بكى بكاءً شديدا..."[1].

والإمكان الثّاني نستدلّ عليه بما كان في شأن الحلاّج أيضًا، وتحديدا ما رواه عليّ بن أحمد الحاسب نقلا عن والده، قال: "وجّهني المعتضد إلى الهند لأمور أتعرّفها ليقف عليها، وكان معي في السّفينة رجل يعرف بالحسين بن منصور، وكان حسن العشرة، طيّب الصّحبة. فلمّا خرجنا من المركب ونحن على السّاحل والحمّالون ينقلون الثّياب من المركب إلى الشطّ، قلت له: ليش جئت إلى هاهنا؟قال: **جئت لأتعلّم السّحر، وأدعو الخلق إلى الله تعالى**. قال: وكان على الشطّ كوخ فيه شيخ كبير، فسأله الحسين بن منصور: هل عندكم من يعرف شيئا من السّحر؟. قال: فأخرج الشيخ كبّة الغزل وناول طرفه الحسين بن منصور، ثمّ رمى الكبّة في الهواء فصارت طاقة واحدة، ثمّ صعد عليها ونـــزل. وقال للحسين بن منصور: مثل هذا تريد؟ثمّ فارقني ولم أره بعد ذلك إلاّ ببغداد"[2].

---

(1) رضوان السح: السيرة الشعبية للحلاّج، ط: 1، دار صادر بيروت 1998. ص 45.
(2) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، مرجع سابق، ص 697.

وهنا نخلُصُ إلى نتائج مهمّة استضأنا فيها بالأساسيات التي استنبطها صلاح فضل من (نظرية النص لدى رولان بارت) نُوجزها في النقاط التالية[1]:

1- ليس نصّ الكرامة مجرد شيء يمكن تمييزه خارجيا، وإنما هو إنتاج متقاطع يخترقُ عملا أو عدة أعمال أدبية.

2- نصّ الكرامة قوّة متحرّكة تتجاوز جميع الأجناس والمراتب، المتعارف عليها لتصبح واقعا نقيضا يقاوم الجهد، وقواعد المعقول والمفهوم.

3- يمارس نصّ الكرامة التأجيلَ الدائم واختلاف الدّلالة، فهو تأخير دائب مبيّت، مثل اللغة لكنه ليس متمركزا ولا معلّقا، إنه مراوح بين الماديّ والإعجازيّ.

4- إنّ نصّ الكرامة متكوّنًا من نقول متضمنة، وإشارات وأصداءَ لنصوص أخرى، وثقافات عديدة، تكتملُ فيه خارطة التعدد الدلالي، وهو لا يجيب عن الحقيقة وإنما يتبدد إزاءها.

5- إن وضع راوي الكرامة كثيرا ما يكون غائما، أو متعدّدا غير مضبوط السّند، وهو ما يجعل قصّة الكرامة نهبًا للأهواء والأخيلة.

6- نص الكرامة نصّ مفتوح يتجه إلى القارئ، في عملية مشاركة، وليست عملية استهلاك، هذه المشاركة لا تتضمن قطيعة بين البنية والقراءة، وإنما تعني اندماجها، في عملية دلالية واحدة، لأن ممارسة القراءة إسهام في التأليف. وقريب من هذا المعنى حديث بول ريكور/ ***Paul Ricœur*** عن القراءة والتأويل، وعن كيفية إنتاج النص الأدبـــي وتلقيه وتأويله. فقد عالج في هذا المقام مفهوما بالغ الأهمية هو التباعد/ **distantiation** إذ ذهب إلى أن النص يتباعد عن المقاصد النفسية للكاتب، والمقاصد الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تحيط بإنتاجه، ثم المقاصد الذاتية للقارئ. كما أن عملية التباعد تتحقق من خلال تجاذب قطبين أساسيين هما: عالم النص وعالم القارئ[2].

---

(1) ينظر: صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر، ص. 129.

(2) Paul Ricoeur: ***Du texte à l'action***: ***Essais*** d'herméneutique Edition Seuil Paris. 1986. p. 112. p. 126.

6- الكرامة نادرةً

غير خفيّ أنّ من أشهر كتب النوادر والمُلح والطرائف، كتب الجاحظ وخاصة رسائله، والثعالبـــي في كتابه خاص الخاصّ، والأصفهاني في الأغاني، والابشيهي في كتابه المستطرف من كل فن مستظرف، والعقد الفريد لابن عبد ربه ومروج الذهب للمسعودي، وهي جميعها كتب أشرنا إليها آنفا... وغيرها كثير سواء ممّا ورد أشتاتا في المتون أو ورد مجمّعا في مصنّفات خاصّة. وغير خفيّ أيضًا أنّ هذا الجنس ما فتئ يستقطب اهتمام القرّاء فيطلبون النّوادر ويستزيدون منها، بل وكثيرا ما يتنبّهون إلى التندّر في نصوص أخرى، وهذا شأننا مع قصص الكرامات.

ومما يجدر ذكره أن النكتة في الكرامة الصّوفيّة متى كانت تقديسا رفعت شأن الوليّ وبَخَسَتْ شأن غيره[1]، ومتى كانت تحميقا بخست شأن الوليّ ورفعت قدر غيره[2] وفي كلتا الحالتين يتحقّق التشهير سلبا أو إيجابا، الغانم الأوّل هو المتلقّي.

---

(1) نستدلّ على ذلك بما أورده القشيري في رسالته، قال: "حدّثنا محمّد بن عبلة الصّوفي، قال: حدّثنا أبو الفرج الورثاني، قال: سمعت محمّد بن الحسين الخلدي بطرسوس، قال: سمعتُ أبا عبد اللّه بن الجلاء، يقول: كُنّا في غرفة سريّ السّقطي ببغداد، فلمّا ذهب من اللّيل شيء لبس قميصا نظيفا وسراويل ورداء ونعلا وقال ليخرج، فقلتُ: إلى أين في هذا الوقت؟. فقال: أعودُ فتحًا الموصليّ. فلمّا مشى في طرقات بغداد أخذه العَسس وحبسوه، فلمّا كان من الغد، أمر بضربه مع المحبوسين، فلمّا رفع الجلاّد يده لضربه، وقفت يده فلم يقدرْ أن يُحرّكها ن فقيل للجلاّد: اضربْ، فقال بحذائي شيخٌ واقفٌ، يقولُ لا تضربْهُ فتقفُ يدي لا تتحرّكُ، فنظروا من الرّجل فإذا هو فتح الموصليّ فلم يضربوهُ".

القشيري: الرّسالة القشيريّة، مصدر سابق، ص 365.

(2) يَسْهُلُ إيجاد نماذج لنوادر تتّصف بهذا المنحى لاسيما المتّصلة بالحلاّج، نختار منها التّالية: ... فمن طريف ذلك، ما أخبرني بها أبو بكر محمد بن إسحاق بن إبراهيم الشاهد الأهوازي، قال: أخبرني فلان المنجم، وأسماه، ووصفه بالحذق والفراهة، قال: بلغني خبر الحلاج، وما كان يفعله من إظهار تلك العجائب والمخرقات التي يدعي أنها معجزات، فقلت أمضي وانظر من أي جنس هي من المخاريق. فجئته، كأني مسترشد في الدين، فخاطبني وخاطبته، ثم قال: تشه الساعة ما شئت، حتى أجيئك به. وكنا في بعض بلدان الجبل التي لا تكون فيها الأنهار، فقلت له: أريد سمكاً طرياً في الحياة

هذا التحوّل من الوظيفة التقديسيّة إلى وظيفة ترفيهيّة يُسجّى بها الوقتُ وتُحلّى بها المجالسُ والمسامرات يُبينُ عن محاولة الكرامة الصّوفيّة -وقد حظيت بقبول النّاس -الاستفادةَ من تقنيات النّادرة والأدب السّاخر عموما بما يُوسّع دائرة

الساعة. فقال: أفعل، اجلس مكانك. فجلست، وقام، وقال: أدخل البيت، وأدعو الله تعالى أن يبعث لك به. قال: فدخل بيتاً حيالي وأغلق بابه، وأبطأ ساعة طويلة، ثم جاءني وقد خاض وحلاً إلى ركبته، وماء، ومعه سمكة تضطرب كبيرة. فقلت له: ما هذا؟ فقال: دعوت الله تعالى، فأمرني أن أقصد البطائح فأجيئك بهذه، فمضيت إلى البطائح فخضت الأهوار، وهذا الطين منها، حتى أخذت هذه. فعلمت أن هذه حيلة، فقلت له: تدعني أدخل البيت، فإن لم تنكشف لي حيلة فيه آمنت بك. فقال: شأنك. ودخلت البيت، وأغلقته على نفسي، فلم أجد فيه طريقاً ولا حيلة. فندمت، وقلت: إن أنا وجدت فيه حيلة وكشفتها له، لم آمن أن يقتلني في الدار، وإن لم أجد، طالبني بتصديقه، فكيف أعمل؟ قال: وفكرت في البيت، فدققت تأزيره، وكان مؤزراً بإزار ساج، فإذا بعض التأزير فارغ، فحركت منه جسرية همنت عليها، فإذا هي قد انقلعت، فدخلت فيها، فإذا ثم باب مسمر، فولجت منه إلى دار كبيرة، فيها بستان عظيم، فيه صنوف الأشجار، والثمار، والنوار، والريحان، التي هي في وقتها، وما ليس هو في وقته، مما قد عتق، وغطي، واحتيل في بقائه، وإذا بخزائن مليحة، فيها أنواع الأطعمة المفروغ منها، والحوائج لما يعمل في الحال، إذ طلب، وإذا بركة كبيرة في الدار، فخضتها، فإذا هي مملوءة سمكاً، كباراً وصغاراً، فاصطدمت واحدة كبيرة، وخرجت، فإذا رجلي قد صارت بالوحل والماء إلى حد ما رأيت رجله. فقلت: الآن إن خرجت، ورأى هذا معي، فقتلني، فقلت: أحيال عليه في الخروج. فلما رجعت إلى البيت، أقبلت أقول: آمنت، وصدقت. فقال لي: ما لك؟ قلت: ما هاهنا حيلة، وليس إلا التصديق بك. قال: فاخرج. فخرجت، وقد بعد عن الباب، وتموه عليه قولي، فحين خرجت، أقبلت أعدو إلى باب الدار، ورأى السمكة معي، فقصدني، وعلم أني قد عرفت حيلته، فأقبل يعدو خلفي، فلحقني، فضربت بالسمكة صدره ووجهه، وقلت له: أتعبتني، حتى مضيت إلى اليم، فاستخرجت لك هذه منه. قال: فاشتغل عني بصدره وبعينيه، وما أصابه من السمكة، وخرجت. فلما صرت خارج الدار، طرحت نفسي مستلقياً، لما لحقني من الجزع والفزع. فخرج إلي، وصاح بـــي، وقال: ادخل. فقلت: هيهات، والله لئن دخلت، لا تركتني أخرج أبداً. فقال: أسمع، والله لئن شئت قتلك على فراشك، لأفعلن، ولئن سمعت بهذه الحكاية لأقتلنك، ولو كنت في تخوم الأرض، وما دام خبرها مستوراً، فأنت آمن على نفسك، امض الآن حيث شئت، وتركني، ودخل. فعلمت أنه يقدر على ذلك، بأن يدس أحد من يطيعه ويعتقد فيه ما يعتقد، فيقتلني. فما حكيت الحكاية، إلى أن قتل.

الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، مرجع سابق، ص ص 701-702.

إشعاعها وذيوعها. ولهذا تحديدا نجد أنّ كثيرا من الكرامات تدخل في باب النّوادر والطرائف من غير أن تكون الإشارة واضحة أو صريحة، الفيصلُ في ذلك بلوغ السّخرية فيها قمّة النّضج والإبداع.

وتستقي نوادر الكرامات وجودها من المواقف المربكة التي يقع فيها الصّوفي، والتي تكون في صميمها امتحانا له عن قصد أو عن غير قصد. ولّما كان الإقرار بالكرامة عموما يقتضي إقرارا بقدرة الوليّ، فإنّ كلّ خلل ينشأ عن عدم التّناسب بين ضرورة التدخّل وطبيعة التدخّل، يُمثّل أرضيّة مناسبة للفكاهة والتندّر، ومن خلالها هي فقط، إمّا أن يكون الوليّ هو البطل، فيكون التّندّر هُزءًا وسخريةً من مناوئيه أو أو يكون هو العييّ الأحمق أو المغفّل، فيكون الهُزءُ والسخريةُ على مناوئيه.

وإنّا نجد أنّ أطرف النّوادر في الكرامات هي ما كانت فكاهة القاصّ فيها خبيثةً تمتزج بالغرابة والإباحيّة، من مثل ما أورده ابن الزيّات حول أبـــي الطيّب، قال: "كان عزبا مفردا. حين قيل له: هلاّ تزوجت؟ قال: ما رغبت عن التزويج عجزا عنه وإنّي لفحل من الفحول قويّ الجماع وما منعني منه إلاّ قول اللّه تعالى في شأن الزوجات: "عاشروهنَّ بالمعروفِ"[1] وإنّي أخاف ألاّ أقدر على معاشرة الزوجة بالمعروف"[2].

وقد يتعدّى الفكه ذلك ليتمحّض اختبارا جنسيّا خبيثا هو بمثابة الشَّرَكِ، يُنصَبُ للوليّ مَكْرًا واختبارا، وكذا شأن أبـــي الحسن عليّ بن أحمد بن يوسف بن الحسن الجراوي (ت 572هـ). قال ابن الزيّات: "حدّثني الثقة أنّ جماعة من الشبّان أرادوا أن يختبروه في شبابه. فأدخلوا امرأة في دار خالية وأمروها ان تراوده عن نفسه فأدخلوه في الدّار وهو لا يعرف بالمرأة التي فيها. فقامت إليه المرأة وراودته عن نفسه. فوقع مغشيّا عليه ففرّت المرأة وأتى إليه أهله فرفعوه على الأعناق. فأفاق من غشيته بعد حين"[3]. يُسْهِمُ هذا التّصوير الفَكِهُ لورطة الوليّ

---

(1) سورة النساء(4)، الآية: 19.

(2) ابن الزيّات: التشوّف إلى رجال التصوّف، مصدر سابق، ص 161.

(3) المصدر السابق، ص 239.

وسذاجته في التّصرّف، بل عِيّه وجُبنه، في تقوية روح النّادرة في الكرامة وبيان بُعدٍ ساخر ومرير فيها.

لذلك تحديدا نجد أن دور السّارد لم يقتصر فقط على عملية النقل والتقييد ولكنه تعدى ذلك إلى عملية الإبداع، وذلك عن طريق رسم صور فكاهية ساخرة للوليّ غاية في الدقة والهُزءِ وبهذا نتبيّن وجوه تنكيتٍ في قصص الكرامات الصّوفيّة كثيرا ما دلّت على طابع صاحبها وليّا وساردا كما دلّت على صلاتها بالأجناس الأدبيّة الأخرى.

ولا يذهبنّ بنا الظنّ إلى أنّ فكه الكرامة وجهُهُ واحد، بل هو وجهٌ ولُود يشمل أنواعا جمّة منها السخرية والمزاح والهزء والتهكم والهزل والنكتة والهجاء وحسن الجواب والدعابة... هي جميعها عمليات إبداعية مميزة، أعطت مشاهد ترتكز في عمومها على مختلف الجوانب الحسية والنفسية والفكرية، والنقدية للوليّ، وهذا تحديدا ما جعل مواقف الأولياء في الكرامات كثيرة ومتنوعة، فهي تارة تنطوي على فكاهة تترقرق فيها السخرية الهادئة، وتارة تنطوي على انتقاد ساخر مُرّ، وتارة أخرى تتجلّى منطويةً على تلميحات جنسيّة فضّة، تُخلّقُ جميعها إمكانيات تأويليّة متجدّدة.

ولئن انتهج الجاحظ النّادرة أسلوبًا لمعالجة مختلف القضايا الاجتماعية الجادة في زمانه، بلا جدية ظاهرة، فإنّ الأمر في الكرامة مختلفٌ، لا بحسب قائليها ولا بحسب زمانها فحسب، بل بحسب العقيدة الإيمانيّة التي يضفيها كلّ متقبّل على الكرامة، فالتنكيت على مرارته قد يتقبّله الوليّ امتحانا واختبارا، بل إنّ التحميق والمهانة قد تكون لذّةً عنده متى اعتبرها دافعا لاستشعار تقصيره. وبالتّالي يصير ما كان مثارَ حميّةٍ وعارٍ ونقيصةٍ استدراكًا للإصلاح قبل فوات الأوان، وهو ما نستشعره بوضوح لا مثيل له عند الملامتيّة[1].

وإلى ذلك كلّه يتجلّى التندّر في الكرامة مظهرا من مظاهر الضحك- ووسيلةً من وسائل التهكم والاستخفاف والاستهزاء، والعبث الناجم عن رفض المواقف

---

(1) نحيل على رسالتنا: "الملامتيّة وآراؤها الصّوفيّة". (لنيل شهادة الدّراسات المعمّقة في اللّغة والآداب العربيّة (DEA)). المشرف: د. توفيق بن عامر. كليّة الآداب والعلوم الانسانيّة، منّوبة. 2001.

وإحراجاتها، يتمّ ذلك بسلوكات انفعالية متعددة، من قبيل القول والفعل والحركة -صريحةً كانت أو ضمنيةً -... الوازع في ذلك كلّه إظهار النّقائص وفضحها وإشراك النّاس في معرفتها، ولهذا تحديدا غالبا ما يكون غير الأولياء هم الذين يضطلعون بهذه المهمّة، وذلك بهدف إدانتها أخلاقيا والحكم على أصحابها بأنهم ليسوا أهلا لأن تحمل تصرفاتهم محملَ الجدّ. وهو ما يُفضي بنا إلى القول إنّ الكرامةَ نادرةً نلفاها أوضح وأجلى عند مسفّهي الأولياء ومحمّقيهم.

وقد تماثل الكرامة الصّوفيّة النّادرةَ الحلاّجيّة تفكيها وهُزءًا، فيتمحّض الوليّ مُكدّيا مُقتّرا يستجدي النّاس بابنه، بل وينشئه على المخاتلة والاحتيال، وهنا تكون النّادرة تفكيها مُرّا يتجرّد فيه الوليّ من نُبل التصوّف وإيثار المؤمن وأُبوّة الوالد[1]، بل ويصير إيمانه مستبطنا بعدا نفعيّا انتهازيّا غايته الكسب.

إنّ البعد التقديسيّ في الكرامة مهما علا شأنه لا يمكن أن يعُمّ الكرامات جميعها، وذلك لسبب بسيط يتّصل بطبيعة النّفس البشريّة ودور الضحك والملح والتفكه في حياتنا، دورٌ كان الحصري القيرواني قد أشار إليه في مقدمة "جمع الجواهر" قال: "ترتاح إليه الأرواح، وتطيب له القلوب وتتفتق فيه الأذان، وتشحذ به الأذهان، ويطلق النفس من رباطها ويعيد إليها عادة نشاطها إذا انقبضت بعد انبساطها، فقد قيل إن القلب إذ كَرِهَ عَمِيَ، والخاطر إذا مَلّ كلّ"[2].

وتعدّ النادرة "أقصوصة مرحة، تتكون من وحدة سردية مستقلة بذاتها، ومن ثم فهي تتسم بالإيجاز، بل هي ممعنةٌ في القصر، محدودة الخاصيات نمطية الأبطال،

---

(1) ذكر الطّوسي في لمعه: "... سمعت الوجيهي يقول: "كان لِبُنان الحمّال رحمه اللّه تعالى أولاد، فربّما كان يجيء ابنُهُ ويقول: يا أبـــي، أريد خُبزا، وكان يصفعه ويقول: مُرَّ كدَّ مثل أبيك، وقال: وجاء يوما، فقال: يا أبـــي، إنّي أريد مِشمشا، قال: فأخذ بيده وجاء به إلى من يبيع المشمش، وقال له: ادفعْ إليه مشمشا بقيراط حتّى أصيح على مشمشك إلى أن تبيعه، فدفع إليه الرّجل، ووقف بنان يصيح: يا أيّها النّاس، اشتروا من هذا الصّغير الغذاء الذي يفنى ولا يبقى، فما لبث طويلا حتّى باع الرّجل مشمشه كلّه".
اللّمع، ص 264.

(2) محمّد النجّار رجب: التراث القصصي في الأدب العربـــي، مقاربة سوسيو-سرديّة، ط: 1، منشورات ذات السّلاسل، الكويت 1995، ص 704.

وتتكون من عناصر يدور موضوعها حول وقائع الحياة اليومية، وتجارب نموذج قصصي واحد"[1]. وتحفل كتب التراث بعدد لا حصر له من النوادر أوالطرف اللطيفة، التي تقدم موقفاً قصصياً مركزاً هو أشبه باللّمحة القصصية، وربما تكون هذه النوادر من غير راو، أو يعبر عنها بمفتاح سردي غامض، مثل: يروى، قيل، ذكر، زعموا... أو تكون أخباراً قصيرة جداً التقطتها ذاكرة وقّادة وعين ناقدة، كما في هو الشّأن في قصص كرامات الصّوفيّة.

وإنّا نحسبُ أنّ التندّر بالأولياء والتّفكّه بكراماتهم ينطوي وجوبا على وَلَعٍ كبير بالفكاهة والمزاح، وما هما وليدا حاجة بيولوجيّة قطعا، ولكنّهما ذا ارتباط وثيق بالوسط الاجتماعي والإطار الحضاري العام، وبذلك يكتسب التندّر دلالة اجتماعية واضحة و"ارتباطًا قويًا بآداب المجتمع وعاداته وقيمه، فهو وازع اجتماعي يحاول التغلب على التناقضات الاجتماعية ومقاومة انحرافاتها أيضًا"[2]. وهو إلى ذلك سلوك زاخر بالقيم والمعايير والسلوكيات الاجتماعية، حيث يرتبط الابتسام والضحك بالاستمتاع مع الآخرين وبوجودهم، وقد يضحك الناس من هؤلاء الذين يخرجون على معاييرالجماعة وقيمها رغبة في أن يعيدوهم إلى نطاق هذه المعايير والقيم مرة أخرى كما أشار برجسون[3]. وهنا تحديدا لانغفلُ عن الإلماح إلى وازع إصلاحيّ في التندّر والتفكّه.

تعتبر الكرامة -النادرة **جنسا أدبيا سرديا هجينا،** استهدف في المتقبّل شعورين متباينين هما ترسيخ الإيمان بقدرة الوليّ الخارقة من جهة وبعث شعور الاستطراف والفكه من جهة أخرى. وهي إلى ذلك تتسمُ – عموما – بوحدة الحدث وببساطة لغتها التي تبتعد عن مظاهر التصنع والتكلف والتنميق.

---

(1) المرجع السّابق، ص 685، وكذلك {لنفس الكاتب} النثر العربـي القديم من الشفاهية إلى الكتابية، ط: 1، دار الكتاب الجامعي، الكويت 1996. ص 269.

(2) محمد رجب النجار: الشعر الشعبـي الساخر في عصر المماليك، عالم الفكر، مجلد: 1، العدد: 3. ص 67.

(3) هنري برجسون: الضّحك، ترجمة: سامي الدّروبـي وعبد الله عبد الدّايم، عن سلسلة الألف كتاب، الهيأة المصريّة العامّة للكتاب، مصر1998. ص 16-20.

فبين ضحك سارّ ومبهج وسخرية مؤلمة مُوجعة مُقذعة تراوحت صورةُ الوليّ في قصص كرامات الصّوفيّة فهي تارة قصّة تتشبّه بالنّادرة، وطورا نادرةٌ محضٌ قد لا تُصوّر موقفا فحسب، ولاهي تفضح خللا فحسب، بل هي تلخيصٌ لمراحل مهمّة في تجربة الصّوفي وفي تجربة تقبّله، وبالتّالي تصير الكرامة أعمق من مجرّد وسيلة تأثيريّة تُفكّهُ بها المجالس والمسامرات لتصير أدلّة صارخة على ارتباك التّواصل وتعطّله.

من جهة أخرى فإن الفكاهة تمنحنا نوعاً من التحرر المؤقت من سيطرة القوالب النمطية والطرائق المسطورة في التفكير، وتسمح لنا بالهروب المؤقت من قيود الواقع وحصاراته، والتحوّل بحرية لبرهة في حدائق الأصالة والخيال والإبداع، ناهيك عن خُلوّ البال، والشعور بالمباغتة والدهشة والمفاجأة[1]. وتستخدم الفكاهة أيضًا للتخفيف من وطأة القيود الاجتماعية بوصفها صمّام أمان للتعبير عن الأفكار المتّصلة بجوانب ترتبط أكثر من غيرها بالقيود الاجتماعية[2]. وتتعلق هذه الجوانب بالسلوكيات الغريزية والعدوانية والجنسية، وهي السلوكيات التي تنظمها المجتمعات على نحو أخلاقي وديني واجتماعي، وتحاول توفير السبل المناسبة للتعبير عنها.

ويقوم السرد القصصي في نوادر الصّوفيّة على بلاغة تصويريّة واقعيّة هازلة تُبئّرُ الاهتمام على شخصيّة الوليّ: نفسيتُهُ وأخلاقُهُ وطبائعُهُ... متتبّعة ما شذّ من أنماط سلوكه، سعيا إلى الضّحك والإضحاك بشتّى الوسائل مثل السّخف والمجون والرّقاعة والإحماض والمزاح والفكاهة والسّخرية والسّماجة والوسوسة والتّماجن والتّحامق والتّعابث... وتُهيّئ هذه الأغراض قارئ نوادر كرامات الصّوفيّة أو سامعها إلى الضّحك والسّرور بجميع درجاتهما، ولكنّها تظلّ قاصرة على إصابة المقصد ما لم تعاضدها أمور أخرى نراها على درجة كبيرة من الأهمّية يمكن حصرها في ثلاث:

(1) ننظر جلين ويلسون: سيكولوجية فنون الأداء، ترجمة: شاكر عبد الحميد، سلسلة عالم المعرفة – الكويت – المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب. العدد: 25– لسنة 2000. ص 65.(بتصرّف).

(2) شاكر عبد الحميد: الفكاهة والضّحك، رؤية جديدة، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في دولة الكويت، العدد: 289، سنة: 2003. ص 42.

- نسبتها إلى صوفي معيّن تأكيدا على كونها واقعة حقيقة.
- البعد عن الملالة والإطالة لجعل الهزل مُستراحا والرّاحة جِماما.
- البعد عن التعقيد المعجمي والمجازي.
- الإيجاز.

ومّما جرى مجرى النّادرة هُزءًا وإضحاكا قصص كرامات صاغها القُصّاص ببراعة متناهية في الوصف ودقّة في التصوير حسيّا ونفسيّا وصولا إلى الذّروة فكها وفكّا للإلغاز المثير فيها، من ذلك القصّة التّالية في شأن الحلاّج، حيث الضّحك والسّبابُ والمفاجأة والفضيحةُ: "وحضرت مجلس حامد وقد أحضر السمّريّ صاحب الحلاّج وسأله عن أشياء من أمر الحلاج، وقال له: حدثني بما شاهدت منه. فقال: إن رأى الوزير أن يعفيني، فَعَلَ. فألحّ عليه، فقال: أعلم أني إن حدثتك كذّبتني، و لم آمن عقوبة. فأمنه، فقال: كنت معه بفارس فخرجنا إلى إصطخر في الشتاء، فاشتهيت عليه خيارا، فقال لي: في مثل هذا المكان والزمان؟ قلت: هو شيء عرض لي، فلما كان بعد ساعة قال: أنت على شهوتك؟ قلت: نعم، فسرنا إلى جبل ثلج، فأدخل يده فيه، وأخرج إلي خيارة خضراء، فأكلتها. فقال حامد: **كذبت يا ابن مائة ألف زانية، أوجعوا فكّه.** فأسرع إليه الغلمان، وهو يصيح: أليس من هذا خفنا؟ وأخرج، فأقبل حامد الوزير يتحدث عن قوم من أصحاب النيرنجات أنهم كانوا يغدون بإخراج التين وما يجري مجراه من الفواكه، فإذا حصل في يد الإنسان وأراد أن يأكله صار بَعْرا. قلت: صدق حامد، هذا هو شغل أرباب السحر والسيمياء، ولكن قد يقوى فعلهم بحيث **يأكل الرجل البعر ولا يشعر بطعمه**[1].

إنّا نحسب هذه القصّة فكها خالصا أبانت قدرة القاصّ على الوصف الحسيّ والنّفسيّ على حدّ سواء، ولعلّ براعته أظهر ما تكون في استشفافه الحركات النّفسيّة المختلفة التي ترافق تقبّل الكرامة وإنتاجها واستبطان الأحاسيس التي تصحبها لإخفائها وسترها مرّة أولتبريرها والدّفاع عنها مرّة أخرى.

(1) البغدادي: تاريخ بغداد، ص 715.

وهكذا نرى في الكرامات بعض مظاهر النّزعة الأدبيّة الجيّاشة، قويّة الحسّ، سريعة الاستجابة لحركات الصّوفي ونوازعه، والحركات النّفسيّة التي تُداخله جاعلةً منه موضوعا أدبيّا خالصا ومتعة فنيّة رائقة تُحلّي المجالس تقديسا أو تحميقا. وبالجملة ظلّت الكرامة رهينة الأغراض الموقوتة التي تحُفّها، وهذا أمر تقطّعت أسبابنا إليه إلاّ قليلا.

الباب الرّابع

صورة الوليّ
بين التقديس والتحميق

"إذا أراد اللّه أن يعرّفك وليّا من أوليائه طوى عنك وجود بشريته... وأشهدك وجود خصوصيته".

حكم ابن عطاء اللّه،
شرح العارف باللّه الشّيخ زروق،
تحقيق: عبد الحليم محمود، ص 183.

المقدّمة

إنّه بقدر ما نُقبل على قراءة الكرامات وتدبّرها تتبيّن لنا صورةٌ مشعّة للوليّ، يبدو فيها شخصا متفرّدا ومختلفا يُولّد الإعجابَ والعَجَبَ في ذات الآن، ويبعث على التقديس والتحميق بنفس القدر أحيانا. هذا التباين مردّهُ في نظرنا ما يصدر عنه الوليّ من قدرة إنجازيّة تُقارب ما يختصّ به أبطال الأساطير أحيانا وما يأتيه الحمقى من رعونات وأفاعيل أحيانا أخر.

ولّما كان الصّوفيّة-بلغوا درجة الولاية أو ما بلغوها- يُؤكّدون على ضرورة كتمان الكرامات أو تضييق دائرة ذيوعها خشيةً عليها أن تشيع في غير أهلها فإنّا نرى هذا الدّفق الغزير منها ممّا حفلت به كتب التّراجم والطّبقات... أمارةً على نـــزوع الرُّوّاة والقصّاصين إلى التطفّل على هذه العوالم العجيبة والحيوات السرّية التي كثيرا ما غلّفتها الرّموز الطّلسميّة بحجاب كثيف من الإلغاز، بل من التّعمية.

وحينها تُظهر الرّوايات المختلفة للكرامة الواحدة كيف أنّ آفاق الفهم والتأويل بل وحتّى الصّياغة تُضبط وفقا للرُّوّاة ولظروفهم الحافّة، تكون الكرامة حينها حدثا متفجّرا، منبته الفعل الفرديّ الخاصّ لا الفعل الجماعيّ المشترك، حدث مقصور على قلّة من النّاس هم الخُلصاءُ، ممّن تنقّى إيمانهم من كلّ شائبة، فكانت الكرامة الخارقة جزاءً وفاقا لهم. لذا فإنّ تقبّل قصص الكرامات تقديسا كان أم تحميقا كان دائما مدفوعا بالفضول والتطلّع. إنّها تكشف زيف الواقع المعيش وتفاهته بل وإخفاقه في تلبية أكثر طموحات الصّوفي نبلا، كما تكشف عن وجود امكانيّة معيّنة لتجاوز هذا الواقع والتّعالي عليه، وهذا التّجاوز المتحقّق بالكرامة هو أُسّ الاختلاف في تقييمها.

صحيح أنّ قراءة كهذه لا تستوفي عالم قصص الكرامات، كما لا يستطيع علم من العلوم الإنسانيّة وحده أن يستوفيه، وهو أمر يصحّ أكثر على قصص البركة لأنّ هذه الحكايات ذات قصد خاصّ: إنّها تزعم أنّها دلائل على القدسيّ

وتعبير عنه، وهذا ليس شأن المقامات أو ألف ليلة وليلة مثلا، ومعنى ذلك أنّ هذا القصد الخاصّ لا يسمح بتأويلها تأويلا أدبيّا محضا...[1]. فنحن لا نريد أن نلغي هذا القصد، وإنّما على العكس، نؤكّد على أهمّيته في قراءة قصص الكرامات، وأن نُنبّه إلى خطورة قراءتها بمرجعيّة "علميّة" أو "دينيّة" أو "إيديولوجيّة"، تحذّرا من إمكان تشويهها عند التّعامل معها بمرجعيّة خارجة عنها وإغفال مرجعيتها الدّاخليّة التي نحسبُها قصديّة بالأساس تقديسا أو تحميقا / تحبيبا أو تنفيرا، المُحدّد الفيصلُ درجة التقديسيّ فيها وتناسبه تناسبا عكسيّا مع ما هو طبيعيّ مألوف، آنئذٍ يصبح بالإمكان أن نفهم لماذا تتباين الآراء في تقبّل صورة الوليّ في قصص الكرامات، فيبدو على وجهين أحدهما لاهوتيّ وثانيهما ناسوتيّ.

1- الناسوت واللاّهوت معيارا للتقديس والتحميق

غالبا ما تراوح تدبّر الكرامة الصّوفيّة بين مفهومين متباينين هما التقديس والتحميق، عنهما انبثقت رؤيتان متباينتان أيضًا هما "اللاّهوت" و"النّاسوت"[2]. أمّا "اللاّهوت" فلا نعني به علم البحث في وجود الله وذاته وصفاته، كما عند المسيحيين ولا علم الكلام كما عند المسلمين، وإنّما سننـــزاح بهذين المصطلحين لبيان أنّ أسّ الاعتقاد في قدسيّة حدث الكرامة هو الاعتقاد بأنّ الإنسان حينما تَصْفَى نفسُهُ من الشّوائب والكدورات تَنْصَقِلُ روحه أكثر، فيكون أقدر على إتيان الخوارق لأنّه ازداد قربا من روحه الملائكيّ، وازداد -بداهةً-بعدا من ناسوتيته/وازعه البشريّ/ "تابوته". فهذه النفس التي أُلقيت في تابوت البدن تستمدّ من خالقها قدرات استثنائيّة ومُميّزة تنشدُّ بها أكثر فأكثر إلى "صورتها الأولى" متحرّرةً من شقوتها في الجسد.

إنّ "المقدس" صفة يضفيها رهط من المتقبّلين المتعاقبين على معنى الكرامة مفهومًا وإنجازا، فينـــزاحون بالفعل من منبته النّاسوتيّ الظّاهر إلى منبت لاهوتيّ

---

(1) الميلودي شلغوم: المتخيّل والقدسيّ في التصوّف الإسلاميّ، الحكاية والبركة، منشورات المجلس البلدي بمدينة مكناس، المغرب 1992. ص 49.

(2) ننظر تعريف المصطلحين في: المعجم الصّوفي، مرجع سابق، ص 234 -235. ونشير إلى أنّ النّاسوت في عرف ابن عربـــي رديف "التابوت".

باطن هيهات أن يدركه واهمٌ، وبالتالي يتمّ التضييق في نقده والتشكيك فيه تمهيدًا إلى الاستسلام لمشيئته وقدرته، وتنـــزيهه عن المساس به من قبل المتشكّكين المحمّقين. وبالتوازي مع هذا السّمت بدا الحمق صفةً يضفيها رهط آخر من المتقبّلين على معنى الكرامة مفهومًا وإنجازا، فينـــزاحون بالفعل عن منبته اللاّهوتيّ المزعوم إلى منبت ناسوتيّ ماكر هيهات أن يحجبه واهم. وبالتالي يتمّ التوسّع في نقده والتشكيك فيه تمهيدًا إلى المسّ من صورة الوليّ وتبديد هالة القداسة التي رافقته وعطّلت نقده.

وإنّه رغم تأكيد الصوفيّة على تعالي فكرة الإله، فإنّه لم يكن أن يُفهم من ذلك أنّ الإنسان لا يستطيع الوصول إليه في الأفق الصوفي، فإقرار القرآن بأنّ اللّه خلق الإنسان على صورته[1] ومن قبله التراث اليهوديّ-المسيحيّ[2] خوّل للصّوفيّة استخلاص مذهب في الخلق متناسبا مع مذهب التأليه: الإنسان القابل للاتّحاد باللّه، حين يتعرّف في نفسه، بواسطة الرّياضة يتعرّفُ حقيقةَ هذه الصّورة الإلهيّة التي فَطَرَهُ اللّه عليها[3]. وبغير عناء نجد أنّ الكثير من الأدبيات الصّوفيّة -بل وحتّى الكلاميّة-أوْلَتْ مسائل "الخلق" و"الصّورة" و"المثال" أهمّية كبيرة، من ذلك هذا النصّ الذّائع للحلاّج قال فيه: "سابقا لكلّ شيء، وقبل الخلق، وقبل علمه بالخلق، كان اللّه في وحدته يخاطب نفسه في حديث يفوق الوصف، متأمّلا بهاء ذاته، وهذه البساطة الأساسيّة في إعجابه، وفي تصريحه أمامها بإعجابه هي الحبّ الذي هو في ذاته ذات الذّات"[4]. إنّه "فوق كلّ تكييف بالنّعوت، وفي انفراده الكامل كان الله يحبّ ذاته ويتمجّد ويتجلّى بالحبّ. وهذا التجلّي الأوّل بالحبّ في المطلق الإلهيّ هو الذي حدّد تلك الكثرة في صفاته وأسمائه. وعندئذ أراد اللّه بذاته في ذاته

---

(1) سورة الانفطار(82)، الآية: 8.

(2) ورد في سفر التكوين: "نَعْمَلُ الإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِنَا كَشَبَهِنَا، ...فَخَلَقَ اللهُ الإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِهِ" (تكوين 1: 26، 27).

(3) الحسين بن منصور الحلاّج: كتاب الطّواسين، تحقيق ودراسة: لويس ماسنيون، مقابلا بتحقيق بولس نويّا اليسوعي، إعداد وترجمة: رضوان السحّ وعبد الرزّاق الأصفر، ط: 2، دار الينابيع، دمشق- سوريا 2009. ص 205.

(4) المرجع السّابق، ص 305.

أن يُلقِي خارج ذاته غبطتهُ العظمى ليشاهدها، وذلك الحبّ في الانفراد لأجل أن يُكلّمه، فنظر في الأزل وكوّن فيه من العدم صورة عن ذاته، عن كلّ صفاته وأسمائه، فكان آدم، فجعل نظْرُهُ الإلهيّ من هذه الصّورة(الشخص)صورته إلى الأبد، فسلّم عليها ومجّدها واصطفاها ولمّا كان يتجلّى فيها بها فقد أصبحت هذه الصّورة (الشخص) المخلوقة هو هو. وقد لخّص الحلاّج هذا في هذه الأبيات الثّلاثة المشهورة {من السّريع}:

سبحان من أظهر ناسوتُهُ ... سرَّ سَنَـــا لاهوته الثّـــاقب

ثمّ بدا لخلْقه ظـــاهــــرا ... في صورة الآكل والشّارب[1]

2 – في بطولة الوليّ

تشكل الأسطوريّ –منذ العصور القديمة –شاغلاً للفكر الإنساني في بحثه عن تفسيراتٍ لغوامض بداية الخلق وأسرار الطبيعة ونشأة الأديان... وكثيرا ما اقترن بعالم السحر بما هو وسيلة للاتصال بقوى ميتافيزيقية أو غيبية طلَبا لحل مشكلةٍ ما، أو تحقيق أملٍ أو طموح. وإلى ذلك ظلّت شخصية الوليّ تلك الشّخصيّة الغامضة، الكتومة لأحوالها والمطلسمة لخطابها، فهي أقرب إلى البشريّة المألوفة التي يفقهها النّاس وييسُرُ التّعامل معها لأنّها تحيل على مرجعيات مألوفة وهي أيضًا ذات بطولة خارقة.

ومن هنا انصاغت قصّة الكرامة متأثّرة بالأسطوريّ والخياليّ والوهميّ والسحريّ والخرافي والحكايات الشعبية... فعبّرت وجوهها مجتمعةً عن صورة مركزّية هي شخصيّة الوليّ متعاملا مع الظّواهر والأحداث والأشخاص بقدرات تعزُّ معرفة أسرارها، ويعسُرُ تبريرها بالحجّة العلميّة أو السند الماديّ أو الشّهادة التّاريخيّة... لذا غالبا ما يتمّ تقبّل شخصيّة الوليّ بحسب ثقافة الدّارس أو خلفيته الإيمانيّة بل وحتّى النفسيّة.

---

(1) الحلاّج: الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ص 291.

أ - بطولة الوليّ بين الأسطوريّ والخارق

مفهوم الخارق:

إن كلّ سلوك يخرج عن قدرة البشر ويفوق تصورهم في جملة ما تعارفوا عليه من نواميس وقوانين معهودة هو خارق للطّبيعة في عرف العلماء، إنّه فعل يتجاوز محدوديّة القدرة البشريّة. يقول عبد المنعم حنفي: "الخارق للعادة هو الذي يخرق نظام الطبيعة المعلوم أو يتجاوزه"[1]. ومثل هذا التجاور بين الثنائيات يخلق في النص توترًا من نوع خاصّ، توترًا من اجتماع ما لم يكن يُظَن اجتماعه، ليغدو هذا التوتر"مصدر استغراب ودهشة، لأنه يوحي بخرق بعض القوانين الطبيعية والسلوك الاجتماعي المتعارف عليه، ويوحي بالتناقض وما هو بالتناقض. ولا يحتاج المرء إذا كان خارج ذلك السّياق، إلى ذكاء خارق أو عقل عظيم السّلامة ليشكّ في واقعيّة الحكايات التي تُروى، فهذه الحكايات التي تتغذّى من الخوارق، تستفزّ "الحسّ السّليم "نفسه. إنّها "لا واقعيّة" إلى درجة لا يمكن معها لأيّ فرد أُوتي حدّا من معرفة قوانين الطّبيعة أو من المنطق أن يُسلّم بأنّ ما يُروى فيها من خوارق يستطيع أن يجد لها سندًا أو مُبرّرا، طبيعيّا أو عقليّا إلاّ إذا تمّ استلابه من طرف السّياق الذي تُروى فيه[2].

وينبغي بدءًا أن نشير إلى أمر جوهريّ، عليه يتوقّف مسار الكرامة قصّة مرويّة مسرودةً، ونعني بذلك انفصال دائرتيْ المُقدّس أو شبه المُقدّس عن دائرة الممكن /البشريّ. "فقد استقرّ الوحي في عليائه، بعيدا عن أن تطاله قدرات البشر أو تُفكّر في منافسته أو حتّى تقليده، بعد أن غمر الإسلام العقول والقلوب، وتأسّس المجتمع وفق منظومته ورؤيته للوجود والإنسان. ولسوف يقتصر دوره، عندئذ، على تقديم نموذج مُعجز "يُطلبُ فلا يُدرك"، ولا يتفاضل الأدباء والكتّاب إلاّ في مدى قدرتهم

(1) عبد المنعم حنفي: معجم المصطلحات الصوفية، ط: 2، دار المسيرة، بيروت 1987. ص 224.

(2) الميلودي شلغوم: المتخيّل والقدسي في التصوف الإسلامي، الحكاية والبركة، منشورات المجلس البلدي بمدينة مكناس، المغرب، 1992. ص ص 46-47.

على الاقتراب، قدر الإمكان، من تخومه ضمن أفقيْ البلاغة والبيان"[1]. في هذا السّياق نشأت محاذير عديدة منها شبهة ادّعاء الرّبوبيّة التي كانت تهمة خطيرة تمّ إلحاقها بالكثير من الصّوفيّة وقد ارتبطت بكراماتهم تحديدا ناهيك عن أعمال مُعجزة مثل إحياء الموتى والعروج إلى السّماء وكتابة كلام يتشبّه بالقرآن... هذه المحاذير وغيرها كثيرا ما استجلبت الرّيبة والشّبهة إلى قصص الكرامات.

وبديهيّ أن طاقة الإنسان، معلومة محدودة ضمن نظام الطبيعة، وأنه حينما يقوم بفعل ينـــزاح به عن هذا النظام المعلوم يكون خارقا، متجاوزا بني جنسه، وهذا الخرق هو الذي يفسر حقيقة المعجزة والكرامة بما هما سلوكين متميزين يكشفان عن قدرة فائقة لصاحبها يُلغي فيها الزمن ويحدث القفز على المراحل المعهودة لطبيعة الحياة. والمعجزة شرعا هي أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي[2]. يقول الحنفي: "المعجزة في اللغة تمّ كل خارق للعادة وكذلك الكرامة في عرف أئمة أهل العلم المتقدمين[3]. ويبدو لفظ خارق صفةً تجمع بين النوعين، إلا أننا نجد السيد سابق لا يشترط صفة الخارق في الكرامة، يقول "ليس من شرط الكرامة أن تكون خارقة ولا خارجة عن مألوف الناس"[4]. ثم نجد بعض الصفات التي تتصل بالكرامة أو هي من طبيعتها مثل الاستقامة في السلوك والزيادة في العلم والعمل من الكرامات. ومن ذلك ما حدث للسيدة مريم عليها السلام حيث حكى عنها القرآن "كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ"[5]، جاء في تفسير هذه

---

(1) عبد العزيز شبيل: نظرية الأجناس الأدبيّة في التراث النثري، جدليّة الحضور والغياب، ط: 1، دار محمّد عليّ الحامي، تونس 2001، ص 234.

(2) أحمد محمد ويس: الإنـــزياح في التراث النقدي والبلاغي، ط: 1، منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق 2002. ص 32.

(3) ابن أبـــي العزّ الدمشقي: شرح العقيدة الطحاوية المسماة بـــ "بيان اعتقاد أهل السنة والجماعة"، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وشعيب الأرنؤوط، مؤسّسة الرّسالة، بيروت1997. ص 494.

(4) سابق السيد: العقائد. ص 214

(5) آل عمران(3)، الآية:. 37

الآية أنه كان يجد عندها فاكهة الشتاء في الصيف وفاكهة الصيف في الشتاء[1]. وقد جاء الخارق هنا بمعنى قوة الإيمان ممّا يجعل العبد قريبا من ربه يسأله فيعطيه، وقد جاء في الحديث القدسي: "عبدي كن ربانيا تقول للشيء كن فيكون". و"كل ما يظهر من كرامات لعباد الله الصالحين هي خوارق حصلت لهم جزاءً. ويؤكد التهانوي ذلك قائلا: "تظهر الخوارق على الإنسان الذي يكون صالحا مرضيا عند الله[2]".

يعتبر الوليّ إذن شخصيةً خارقةً وهي أهم عناصر البنية السردية في قصّة الكرامة، فهي بمثابة النقطة المركزية أو البؤرة الأساسية التي يرتكز عليها العمل السردي، وهي عموده الفقري فلا يمكن تصور قصة كرامة بلا عمل خارق، كما لا يمكن تصور عمل خارق بلا شخصية ذات مواصفات خارقة.

إنّه يضطلع بمهمّة انسانيّة ولكن بقدرات غير إنسانيّة/ مفارقة، فيصنع ذاته بتقرّبة من النّماذج النّبويّة ومحاكاتها، وفي ذات الوقت يجعل منها سببا لأنّ يعمّ السّلام ويتحقّق التّوازن بما يخفّف من حدّة التّناقضات أو على الأقلّ يُوجِدُ لها مُبرّرا، وهذا ما توسّع مجاله لاحقا في التصوّف الطّرقي.

من جانب آخر تبدو **شخصية الوليّ فصّ الكرامة ونصّها**، الفعلُ النّافذُ فعلُهَا، وما يأتيه غيرُها من الشّخصيات لا يعدو أن يكون جزءاً من الوصف. ولئن ذهب تزفيطان تودوروف إلى اعتبار "الشخصية هي مجموع الصفات التي كانت محمولة للفاعل من خلال حكي، ويمكن أن يكون هذا المجموع منظما أو غير منظم[3]. فإنّا نرى البنية الحدثيّة في قصّة الكرامة غايةً في التّنظيم لا ليبرز القصّاص ترتيبها وانسجامها فحسب، بل تمهيدا للحدث المتفجّر فيها ألا وهو الكرامة. الفيصل البارز هو الكيفيّة التي يقدّم بها الوليّ كراماته، إنّه إذا قدّمها على أنّها

---

(1) إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي أبو الفداء عماد الدين: تفسير القرآن العظيم مجلد: 1، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، ط: 2، دار طيبة للنشر والتوزيع، المملكة العربيّة السّعوديّة 1999. مجلد: 1، ص 360.

(2) محمد عليّ التهانوي: كشّاف اصطلاحات الفنون، تحقيق: لطفي عبد البديع، الهيأة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة 1972. ص 68.

(3) تزفيطان تودوروف: مفاهيم سردية، ترجمة: عبد الرحمان مزيان، ط: 1، منشورات الاختلاف، 2005، ص 74

معجزاتٍ، أي أفعال مباشرة من اللّه وإشارات عن مهمّة إلهيّة للعالمين كما كان أمر الأنبياء تمّت إدانتها والطّعن في بطولته، أمّا إذا قدّمها ككرامات عاديّة أو منن فرديّة خاصّة يمنحها اللّه في هدوء إلى أوليائه الورعين الزّاهدين في الحياة الدّنيا فحينها فقط تحظى بطولته بالتأييد. و"هنا تحديدا" يتحدّد مبدأ التّمايز الجوهريّ بين الأولياء والأنبياء"[1].

وإنّ الأولياء/شخوص الكرامات تعيش في الحاضر بما فيه من حوادث وتعيش الماضي بما فيه من أنبياء وصحابة وشيوخ ذوي كرامات، كما تعيش المستقبل بما فيه من استشراف لمنن جديدة، هذا فضلا عن أنّها تعيش في مكانين: أحدهما "حقيقيّ" معلوم مُشتَرَكٌ، والآخر "تخييليّ" مجهول خاصّ، لا يُدركه المتقبّلون عَيانًا ويدركه الوليّ عيانا.

ولعلّنا لا نجانب الصّواب إذا اعتبرنا أنّ الفرق الجوهريّ بين الوليّ بطلا واقعيّا والوليّ بطلا أسطوريّا أنّ الأوّل مجاله الواقع والحياة المشتركة بين المجموعة في حين أنّ الثاني مجاله ما وراء الواقع/ الأسطورة والخرافة، وكلاهما كامن في شخصيّة الوليّ، يشُدّه الواقع بمقتضياته ويشدّه العالم المفارق بمثالياته، لذا فبطولته موزّعة بين عالمين. ونظرا لهذه المفارقات التي يحياها الصّوفيّة واقعيا وذهنيّا تبدو كراماته جمّاعة لخصائص الحكايات الخرافيّة والحكايات الشّعبيّة الأسطوريّة ناهيك عن خصائص قصص الأنبياء والأقوام الأوّلين. لذا كثيرا ما ينصاغ ذلك كلّه في هالة من السّحر والتعجيب.

وتعرف الحكاية -حديثّا-صنوف السّحر المختلفة وأشكال العالم المجهول، بل إنّ الإنسان يشعر بعلاقة قهريّة بينه وبين هذا العالم"[2]. ومع كلّ هذا يظلّ الوليّ ميّالا دوما إلى العوالم المجهولة عيانا المعلومة قلبا، شاعرا بالملالة من دنياه وبجلالة الحقّ من وراء الحُجُب، وفي هذا السّياق **تبدو قصص الكرامات خيالا جموحا يصوّر حياة بديلة وبطولة نافذة ما فتئت تسعى إلى التحرّر والانفلات.**

---

(1) لويس ماسنيون: آلام الحلاج، شهيد التصوّف الإسلامي، ترجمة: الحسين مصطفى حلاج، ط: 1، قدمس للنشر والتوزيع، دمشق - سورية، 2004. ص 268.

(2) نبيلة إبراهيم: أشكال التعبير في الأدب الشعبيّ، دار نهضة مصر، القاهرة، (د-ت)، ص 123.

ب - الوليّ بطلا خارقا

وَعَى العرب البطولة منذ القدم؛ فسعوا إلى ترسيخها في وجدان أبنائهم من خلال تدريبهم عليها جسديا وفكريا وروحيا، جسديّا في ميادين الفروسية، وفكرياً من خلال قصّ بطولات الفرسان العرب على مدى التاريخ العربـــي، وروحياً من خلال تعزيز الثقة بالنصر. وكانت معرفة العرب بالبطولة من خلال مظهرها الواقعي بعيدا عن المظهر الأسطوري الذي كان سائداً في الثقافة الإغريقية، فالبطولة في الثقافة العربية "يرتفع فيها صاحبها عن الأشخاص العاديين من حوله بقوّته وبسالته وإقدامه، وجرأته، وتغلبه على أقرانه، وهو منهم، من ذات أنفسهم، لا من سلالة الآلهة وأنصاف الآلهة، بشر سويّ لا يعلو على الحدود البشرية الإنسانية، ولذلك تتفجر بطولته من وجوده الإنساني البشري، لا من ينابيع إلهية أو سحرية غيبيّة، بطولة إنسانية تستمد من والفروسيّة الواقع وحقائقه لا من الخيال وخوارقه"[1].

ولئن كان مفهوم البطولة في المعاجم اللّغويّة العربيّة يدور حول معنى الشجاعة المتصلة بالقوة الجسدية، فيقال: "رجل بطل بيّنُ البطالة والبطولة، شجاع تبطل جراحته، فلا يكترث لها، ولا تبطل نجادته،... وقيل: إنما سمي بطلاً؛ لأن الأشداء يبطلون عنده، وقيل: هو الذي تبطل عنده دماءُ الأقران، فلا يدرك عنده ثأر"[2]. فإنّه في قصص الكرامة منـــزاح عن هذا المعنى بالكلّية، إنّها بطولة تتعالى عن الأشباه والأقران لتواجه العادة والسّنن والقوانين، لذا فهي أقرب إلى الملاحم والأساطير اليونانيّة منها إلى الخرافات والسّير الشّعبيّة، فـ **الوليّ بطلا هو ذلك الشّخص القويّ ذي الفعل الخارق، بل هو الذي اتّخذ الخرق عادةً.**

إذا كان حدث الكرامة هو لبّ قصة الكرامة، فإن بطولة شخصية الوليّ هي مدارها، إذ لا يمكن تحقّق الكرامة دون شخصية الوليّ، تأخذ على عاتقها مهمة الإنجاز أي خلق الحادثة. وهي الشخصية المحتلّة لمركز كثافة القصّ، لتعكس بعداً من أبعاده. وبالتالي هي من ينصبّ عليها الإهتمام والتقبل.

---

(1) لمزيد النّظر في البطولة ودور القصّاص في تصويرها ننظر: شوقي ضيف: العصر الإسلامي، 2، ط: 7، دار المعارف، مصر، 1972. ص 67.

(2) ابن منظور: لسان العرب، مادّة "بطل".

ويجب ملاحظة أنّ الخروق التي يأتيها الأولياء في قصص الكرامات تولدُ بسيطةً، مُضيّقًا عليها، ثمّ تنمو تدريجيًا وتتطوّر عبر وسائط مختلفة منها المعاودات المطّردة لقصّها، ومنها جهود الأخيلة التي تقبّلتها فهما وتأويلا ورواية، ومع الهالة المَهيبة التي تحوط الكرامة تُصبح كلّ زيادة ممكنة، باعتبار القناعة الرّاسخة بقدرة يد الوليّ الطّولى في إتيان كلّ خارق ممتنع.

إنّ صورة شخصيّة الوليّ إذن مرتبطة بعناصر مختلفة منها ما يتعلق بقدراته التي تؤهله إلى هذا الدور، ومنها ما يتّصل بشخصيّة كاتب الكرامة، لتكون الشخصية هي "الكاتب الذي ظل في بعض تجربته في حال كمون"(1)، وكأن الشخصية القصصية إسقاط لشخصية الكاتب، وهو ما اهتمّ به التحليل النفسي للأدب. ولئن كانت البطولة في سياقها الأدبيّ -شعرا أو نثرا- عمادُها الفروسيّة والنجدة والإقدام والشّجاعة فإنّها في التصوّف تتّخذ منحى مغايرًا، فالبطل الصّوفي/الوليّ، يتشبّه بالأنبياء والصّحابة ويستمدّ قوّته من اللّه مباشرةً، فيتجلّى كُليّ القدرة والجبروت بوصفه شخصًا مَحْضيًا. وبهذا الاستتباع تصير الكرامة فضاءً قصصيًا تخييليًا قادرا على استيعاب صنوف التخييل ولو عابها الشّطط.

لشخصية الوليّ إذن ثلاثة أوجه:

- وجه مرتبط بالحسّ في إشارته إلى الذّات.
- وجه مرتبط بالخصائص الجسميّة والوجدانيّة والعقليّة والنفسيّة التي تُعينُ الوليّ وتميّزه عن غيره(2).
- وجه مرتبط بالفعل الصّادر عن الذّات بما هي وجود فوق حسيّ.

وبهذا يتمحّض الوليّ بطلا خارقا يقوم بأعمال تَخرَق سنن الطبيعة والعادة

---

(1) هنري برجسون. الضحك، ترجمة: سامي الدروبــي وعبد الله عبد الدائم، ط: 1، دار العلم للملايين، بيروت. 1983، ص ص 129-130. وفي:

Henri-Louis Bergson. Laughter: An Essay on the Meaning of the Comic, (Consortium Book Sales and Distribution, [1999], c1911), p. 45

(2) روزنفال ويودين (إشراف): الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، ط: 2، دار الطليعة، بيروت، 1980. مادة شخص. وانظر تاريخ المصطلح في:

C. S. Carver, & M. F. Scheier. Perspectives on Personality, (Boston: Allyn and Bacon, 4th ed, 2000), pp. 17-26.

والمنطق، هي في صميمها انعكاس لرغباته الشّعوريّة واللاّشعوريّة ولأمانيه. رغبات وأمانٍ تنطلق من عقالها بعيدا عن رقابة العقل الصّارمة، ولهذا تحديدا بدت الكرامة فرديّة المنبت دائما. وبتعبير أدقّ، نعتبر الكرامة أدقّ تعبير دينيّ عن احتياج الصّوفي إلى تحقيق الكمال، وكلّ ما تحمله الكرامة من أفعال وصور ورموز إنّما تستبطن معنى إنسانيّا عميقا يرنو إلى الكمال.

يمكن القول إذن إنّ قصص الكرامات، بدءًا من أكثرها تشويشا إلى أحسنها إعدادً، إنّما هي محاولات لإظهار مفهوم القدرة في موضوع ما: إنسان أو حدث أو مسافة أو حيوان أو خاطر... وبالنّسبة إلى المريدين حينما يتيقّن/يثبُتَ عندهم حقيقة قدرة الوليّ يصير كلّ فعل يأتيه أو حدث يرويه حقيقةً لا مراء فيها، بل إنّ قدرة الوليّ تبدو جليّة في تصوّر مؤيّديه حيّا وميّتا، ويصير كلّ ما له صلة به منبع كرامات: حِكمه وخرقته وقبره ورماده ودمه ورجيعُهُ، بل حتّى رؤيته في الأحلام.

لقد سعى التصوّف على اختلاف ضروبه، من خلال مناهج مختلفة ورياضات عديدة إلى الوصول بالصّوفي إلى درجة الكمال الإنسانيّ، ذلك أنّ الكمال هو غاية التصوّف بمعناه الواسع، غير أنّ لكلّ نمط من أنماط التصوّف معالجة خاصّة لفكرة الكمال، فلئن ذهب التصوّف الهنديّ إلى أنّ الوصول إلى حال النّيرفانا هو الكمال، وذهب التصوّف المسيحيّ إلى أنّ ذلك مشروط بالاتّحاد بالمسيح، فإنّ نظريّة الإنسان الكامل في الطرح الإسلاميّ تمّ تناولها تناولا مخصوصًا. وهذا التّناول اعتملت فيه بلا شكّ عوامل كثيرة، ومن هنا أقول إنّ نظريّة الإنسان الكامل في الطرح الصّوفي ينبغي أن ندرسها بردّها إلى القائلين بها أفرادًا وأطرًا حافّة ومؤثّرات وصيغًا لفظيّة ودلاليّة قدّمت بها الفكرة.

وفي هذا السّياق يولي الروّاة مفهوم البطولة –قدرةً وتجسيدًا–موقعا أساسيّا في قصص الكرامات حتّى لكأنّها تُناسبُ مناسبةً عكسيّةً ما يتوفّر عليه الصّوفي من قدرة هائلة في الكرامة مع ما يفتقره من قدرة في الواقع. وبالتّالي ما تضخيمها من قِبل مريديه وتُبّاعه إلاّ أمارة وعي بهذا النقص في مجتمع الغلبةُ فيه للمؤسّسات السّياسيّة والعقليّة الفقهيّة المتشدّدة.

إنّ فنون الأعمال المناقضة للعادة، "كالمشي على الماء، والسّباحة في الهواء، وكالأكل من الكَوْن، وتسخير الحيوانات الوحشيّة، والقوّة الظّاهرة على أبدانهم كالذي اقتلع شجرة برجله من أصلها وهو يدور في السّماع، وضرب اليد على الحائط فينشقّ، وبعضهم يشير بأصبعه إلى شخص ليقعَ فيقعُ، أو يضربُ عنق أحدٍ بالإشارة فيطيرُ رأسُ المُشار إليه"[1] هي كلّها مصادر أدبيّة وتخييليّة خصبة منحها التّراث الصّوفي شكلا قصصيّا بحاله الأولياء: كراماتُهم وأقوالُهم ومحَنُهُم وسياحاتُهُم... فوجودهم مشروطٌ بإظهار طبيعة الصّراع الذي يخوضه مع نفسه ومع غيره ومع الطّبيعة... خلقًا لنوع من البطولة التي لا يختبرها فردا معزولا مقصيّا، بل فردا موصولا بربّه ممنونا بهباته. وبنفس القدر لا يختبرها فردا معزولا عن المجتمع، فهو فيهم الشّيخ المبجّلُ والقدوة الصّالحة يقتدي به النّاسُ ويتتلمذ عليه المريدون ويهرعون إليه أوانَ الحاجات... إنّه البطل الذي لا تشوبه شائبةٌ، صحبتُهُ غنيمةٌ، ونصيحتُهُ منهاجٌ، ودعاؤُهُ متحَقّقٌ مستجابٌ، لذا فهو "في علاقة جدليّة مع مجتمعه يتجاوز قوانين الطبيعة ويتحدى العلية والسببية والموضوعية، وتتعدى وظيفته القوانين التي يتعارف عليها المجتمع فيقفز فوقها ويلغي نظام الزمن وعلاقة الاستنتاج[2].

وإنّا نحسب الكرامة حدثا بطوليا ولودا، تحصيلها يقتضي جهدا خارقا وبطوليا جسُورا على الرّياضات الشّاقة والمضنية، وتحقّقها لا يقتصرعلى نوع واحد فهي حدثيّة ورؤيويّة وتنبّئيّة... بل إنّ الوليّ ينفق عمره راغبا فيها مستزيدا منها حتّى أنّه ييتئسُ لانحجابها ويعدّ ذلك أمارة على تعزيره وتقصيره.

وهي إلى ذلك كلّه أمارة على فَخاره وتأييده قلبيّا وشعائريّا، وقد يتمّ تتابعها وتتاليها من الشّيخ إلى المريد ومن جيل إلى جيل ومن برّ إلى برّ... ولهذا تحديدا كثيرا ما نشعر بأنّ الكرامات تتناسخ وتتماثلُ وقد تباعدت أزمنتها واختلف أبطالها.

---

(1) الجامي: نفحات الأنس، ص 56.

(2) علي زيعور: الكرامة الصّوفيّة والأسطورة والحلم، ط: 1، دار الطّليعة بيروت- لبنان، 1979. ص 32.

إنّها سجلّ لأعمال الصّوفيّة الخارقة، تناقلتها الأجيال ضمن ذاكرة جماعيّة، فسيطرت قوّتها وهيبتها على المُقرّين بها وغير المقرّين إذ يكفي الدّهشُ الذي تحدثه أعمال من قبيل الطيران في الهواء والمشي على الماء وتحمل الجوع والعطش، وطي الأرض وتسخير الملائكة والجن والحيوانات والجمادات والكائنات...، أو إنقاذ الناس ساعة الحاجة، أو التنبؤ بالمستقبل، أو القدرة على شفاء الآخرين من الأمراض، أو المعاونة على التأليف ومعرفة كل العلوم، أو مصاحبة الأنوار والغمام، أو إحياء الموتى وتكليمهم، أو خلود الولي بعد موته أو إرهاصات موته، أو تحقيق النصر على الأعداء، أو القدرة على تغيير جوهر الأشياء مع بقاء الصورة، أو مشاهدة الخضر ومصاحبته... تكفي هذه الأعمال كلّها أن تبعث على التّساؤل والحيرة. ومن هذا المنطلق **تصير الكرامة مسرودة "شعبيّة" أسبغَ عليها الوليّ القداسة وأسبغ عليها العامّة الخيال والغرابة والرّهبة والإلغاز، وحينا نقول شتّان ما بين الكرامة في منبتها الأوّل والكرامة في محضنها التخييليّ الثّاني.**

وإنّا إذْ نُديم قراءة الكرامات وتدبّرها من حيثُ بنيتُها السّرديّة نلفاها قائمةً على ما يُشبه القانون /النّظام السّاري في مجمل الكرامات، بما يجعل الشخصية تمرّ بثلاث مراحل تحوي كل مرحلة احتمالين، فالمرحلة الأولى هي وجود وضع "يفتح إمكانية حصول الفعل"[1]، المرحلة الثانية هي بداية الفعل. أما المرحلة الثالثة فهي نهايتُهُ، بما يغلق مسار المرحلتين السابقتين بالنجاح أو بالفشل[2]. وهذه المراحل هي التي تكشف عن الإمكانات التي تقوم بها شخصية الوليّ في قصة الكرامة. هذه المراحل تجعل الأدوار متشعبة ومتداخلة. ولكي تصبح الكرامة حدثاً كاملاً، يجب أن لا يقتصر على تصحيح وضع أو إخراج أحد من مأزق أو الاتّصاف بالمروءة والنجدة... بل يجب أن يكون هو ذاته الحدث الخارق الذي يتجاوز الممكن والمعقول والمنطقيّ، والذي لا بحثَ في علاّته ممكنٌ خارجَ الدّائرة الإيمانيّة.

---

(1) حميد لحمداني: بنية النص السردي، ط: 2، المركز الثقافي العربي، بيروت 1993، ص 39.

(2) المرجع السابق، ص 40.

وعلى العموم ما كانت بطولة الصّوفي في قصص الكرامات أمرا مبتدعا، فقد احتوى القرآن على قصص كثيرة مثل قصّة أهل الكهف وقصّة مريم وقصّة إبراهيم وقصّة الإسراء والمعراج[1]... أسهمت كلّها في إنضاج قيمة البطولة في الأفهام والأذهان. وقد اعتُبرت الكرامات "خرقا قصديّا من لدنه تعالى لعبد صالح من عباده لعلّة ما، وهو خرق ممكن وواجب"[2]. وهذا الخرق يُفضي وجوبا إلى جملة من الأفعال الخارقة.

وشخصية الوليّ عنصر مؤثّر في جميع العناصر الأخرى من فكرة وحدث وبيئة... إنها بمثابة العمود الفقري لقصة الكرامة، أو هي قطبها الذي تعلّق عليه كلّ تفاصيل العناصر الأخرى، فالفكرة لا تجسّد إلا من خلال شخصية الوليّ، والحدث لا يتحرّك أو يتولّد إلا عبره، وعنصرا الزمان والمكان بما لهما من دلالات تاريخية ورمزية واجتماعية لا يتخذان قيمتهما الحقيقية إلاّ من خلال علاقتهما بالوليّ.

- الاستشفاف (الجلاء البصري):

هي واحدة من الظّواهر المستقبليّة، تعني القدرة على رؤية الأشياء والحوادث خارج نطاق البصر التقليديّ، أي وراء الحواجز والجدران أو على مئات الأميال، وإذا أردنا أن نفسّرها تفسيرا ذوقيّا، فثمّة مصطلح "التجلّي"، أي ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب، وهو بلغة أهل التصوّف يتعيّن عبر مقام "القرب" فيسمع المسموعات من بعيد، ويبصر المبصرات على أيّ مدى كانت، والاستشفاف لدى الصّوفيّة هو أفضل منـــزلة من الطّيران في الهواء، والمشي على الماء، والخطوة للدنيا، فالرّؤية الذهنيّة تنصرف لديهم إلى "زويّ" وجه الأرض من غير حركة منهم[3].

---

(1) ما خلا كتاب في التصوّف من ذكر هذه القصص، نستدل في هذا الشأن بما ذكره الجامي في أثره "نفحات الأنس"، ص 44، في شأن أصحاب الكهف وكلام الكلب معهم.

(2) خليل لؤي عليّ: عجائبيّة النثر الحكائيّ، أدب المعراج والمناقب، ط: 1، دار التكوين، دمشق، 2007، ص 9.

(3) عبد الستار الراوي: التصوف والباراسايكولوجي، مقدمة أولى في الكرامات الصّوفية والظّواهر النفسيّة الفائقة، ط: 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1994. ص 59-60.

- **الرّؤية التنبّؤيّة (الجلاء البصري التنبؤيّ):**

الرّؤيا مُدرك يقع في دائرة الغيب. وقد عرف العرب علم تعبير الرّؤيا، ونسب إلى النبيّ الكريم عددٌ من المرويات منها: "الرّؤيا الصّالحة جزء من ستّة وأربعين جزءًا من النبوّة". ويقول ابن سينا في رسالة "معرفة النّفس النّاطقة وأحوالها": "إنّ الإنسان في نومه ربّما يرى الأشياء ويسمّيها، بل يدرك الغيب في المقامات الصّادقة بما يتيسّر له في اليقظة"[1]. وقد اعتبر الصّوفيّة "الرّؤيا" نوعا من الكرامات، وهي عندهم ثلاث:

أ- رؤيا من اللّه: وهي الصريحة التي لا تفتقر إلى تأويل.

ب- رؤيا من الملك: وهي رؤية صادقة تفتقر إلى التعبير.

ج- رؤيا من الشّيطان، وهي أضغاث أحلام.

- **التحريك النفسي:**

هو فعل خارق يشير إلى التأثير المباشر للعقل على منظومة ماديّة دون توسّط أيّة طاقة فيزيائيّة معروفة، وهي ظاهرة تعتبر مظهرا فيزيائيّا لحقيقة موضوعيّة أعمّ منها، وهي إمكان تأثير العقل في المادّة الصّلبة تأثيرا مباشرا[2]. ونجد ذا النّون المصري يرجع كرامة تحريك الأشياء إلى مكانة الصّوفي عند اللّه، بحيث تطيعه الأشياء، وقد حاول إثبات ذلك عيانا، إذْ أمَرَ سريرا بالدّوران في زوايا البيت الأربعة ففعل[3]. وغالبا ما يتمّ تعليل كرامات تحريك الأشياء إلى مكانة الصّوفي عند اللّه، بحيث تطيعه الأشياء حبّا وطاعةً. وقد قيل: كان الفضيل على جبل من جبال منى، فقال: لو أنّ وليّا من أولياء اللّه تعالى أمر هذا الجبل أن يميد لماد، فتحرّك الجبل، فقال: اسكنْ لم أُرِدْكَ بهذا، فسكن الجبلُ[4].

---

(1) عبد الستار الراوي: التصوف والباراسايكولوجي، مقدمة أولى في الكرامات الصّوفية والظّواهر النفسيّة الفائقة، ص 63.

(2) المرجع السابق، ص 65.

(3) القشيري: الرّسالة القشيريّة، مصدر سابق، ص 161.

(4) المصدر السابق، ص 360.

- استحضار الأشياء:

هو تحريك الأشياء بالطّاقة النفسيّة، نحو استدعاء شيء من مكان بعيد في لحظات، أو القدرة على تحريك شيء من مكان إلى آخر. وقد حاول مريدو الصّوفيّة توثيق ذلك بالنصّ القرآنيّ الخاص بعرش بلقيس، "قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَن يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ. قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ. قَالَ الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُ قَالَ هَذَا مِن فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ"[1]. وقد عُنِيَ أهل التصوّف بهذه القصّة، واستندوا إليها في قياس تفسير ظاهرة استدعاء الأشياء.

ونستدلّ على ذلك بما ذكره أبو يزيد، قال: "ذهب أبو يزيد إلى مكّة مع واحد من تلامذته، فلمّا دخل المدينة جاءت مكّة إلى المدينة فطافت حول أبـــي يزيد، فغشي على تلميذه، ووقع على الأرض، فلمّا أفاق مسح رأسه، وقال: تعجّبت!. قال: نعم، قال: والله إن جاءت إليّ بسطام لكانت مقصّرة في حقّي"[2].

أمّا استحضار الطّعام في البوادي والمفاوز والصّحارى، أو استحضار الفواكه في غير موسمها فقد شاع في أدبيات الصّوفيّة حتّى صار من البديهيات.

- التنبّؤ بالمستقبل:

يُعدّ الإدراك التنبّئي من المعارف المندرجة ضمن كرامات الصّوفيّة وهو مندرج ضمن ما يُصطلح عليه بـــ "الكشف"، وهو الاطّلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبيّة والأمور الحقيقيّة وجودا حسّيا وشهودا ماديّا متعيّن الأبعاد. وفي هذا السّياق أورد ابن الزيّات عن أبـــي الحسن عليّ بن أحمد بن يوسف بن الحسن الجراوي أنّه قال لزوجته: "سأموت هذا العام وتلحقين بـــي إن

---

(1) سورة النمل(27)، الآيات: 38-39-40.

(2) القشيري: الرّسالة القشيريّة، مصدر سابق، ص 355.

شاء اللّه بعد شهرين، فتقول له: ادع اللّه أن يلحقني بك. فيدعو ويقول: إنك ستلحقين بـــي إن شاء اللّه بعد شهر"[1].

- التّخاطر:

هو عبارة عن انتقال للأفكار إرسالا واستلاما عن طريق الذهن ومعرفة ما يجول في ذهن شخص آخر لا يراه الصّوفي ولا هو يمتلك وسيلة اتّصال به. وقد عبّر الصّوفيّة عن ذلك بمصطلح "التّخاطر"، وهم يعبّرون عنه بمصطلح الـــ "المكاشفة"، والذي ينصرف إلى التّخاطر والاستبصار معًا، أي مكاشفات العيون بالإبصار ومكاشفات القلوب بالاتّصال[2]. وقد لا نجانب الصّواب إذا اعتبرنا الحلاّج أفضل مثال للتّخاطر، فقد شاعت معرفته بأسرار القلوب حتّى نعت بـــ "حلاّج الأسرار" فهو يحلج أسرار القلوب كما يحلج الصّوف.

- الإبراء الرّوحي:

يتّسم مفهوم الطبّ الرّوحانيّ لدى الصّوفيّة بشموليّة وإطلاقيّة يفيدان التعميم الكليّ، فهو علم بكمالات القلوب وآفاقا وأمراضها وأدوائها، وبكيفيّة حفظ صحّتها واعتدالها وردّ أمراضها عنها، وفي ضوء هذا المفهوم الجامع يكون وضع اليد على موضع العلّة أو التنفّس نحوها أو النّظر إليها...[3] إبراءً.

- إيجاد المعدوم/إحياء الموتى:

لّما كان إتيان الخارق والمبهر احدى الأركان التّقليديّة في قصّة الكرامة، فقد مثّل إحياء الموتى جانبا منها، وبغير عناء نجد في كتب التّراجم والطّبقات قصصا في ذلك، غير أنّها كثيرا ما تمّ تقبّلها بريبة وتحذّر شديدين لسبب بسيط هو أنّ فعل الإحياء فعل إلهي خالص. وعلى ذلك شاع هذا الضّرب من الخرق

---

(1) ابن الزيّات: التشوّف إلى رجال التصوّف، مصدر سابق، ص 240.
(2) عبد الستار الراوي: التصوف والباراسايكولوجي، ص 82.
ونتظر: الطوسي: اللّمع، مصدر سابق، ص 412.
(3) عبد الستار الراوي: التصوف والباراسايكولوجي، ص 84.

على عدم استقامته منطقيًا، من ذلك ما نسب للحلاّج من أنّه "أحيى عِدّةً من الطّير"[1].

وغير خفيّ عن عاقل أنّ هذا الصّنف من خوارق الصّوفيّة تزيّدٌ قصصيّ محضٌ نسجه الخلصاء من المريدين حُبّا في وليّهم وتصديقا له، أو نسجه القصّاص بما يلقى هوًى في نفوس السُمّار وعابري السّبيل وغيرهم من المتقبّلين.

ولعلّنا لا نجانب الصّواب إذا اعتبرنا الكرامات تقديسا كانت أم تحميقا هي الضّمانة الأقوى لذيوع صيت الوليّ بين النّاس، والكفيل الأبرز للإلتفاف حوله فُرادى وجماعات حبّا وتتلمذا وتطفّلا... وأجلى ما يكون ذلك في التصوّف الطّرقيّ حيث التمجيدُ وطلبُ النُّصرة والتأييدُ والبركةُ... موكولٌ كلّه بهذا البطل الخارق وبكراماته حيّا وميّتا، وذلك من مثل ما كان من صنيع الطّيور التي ظلّلت جثمان ذي النّون وجنازته كي تقيهما من حرّ الشّمس[2].

وإنّا نوجز شخصية الوليّ في الكرامة في وجهين أوّلهما سالب والثاني موجب، أمّا الأول فيتّصل بالسمات المظهرية والتي لا يتمّ التصريح بها من مثل المكانة الاجتماعية والحرفة، وغير ذلك ممّا يُكوّن سمات الشخص اجتماعيًا. والجانب الآخر هو السمات الباطنة للشخصيّة من معطيات عقلية أو نفسية، سواءٌ صُرّح بها أو لم يُصرّح، ممّا يمكن استنباطه من متن قصّة الكرامة مسرودة.

ولئن كان الأصل في الكرامة هو خُلوّها من التّحدّي يُجريها الله على يد الوليّ من غير أن يقصد، بل إنّ الوليّ إذا طلبها انتقص وعيب[3] فإنّه وعلى خلاف

---

(1) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، مجلّد: 8، مصدر سابق، ص 712.

(2) رسائل ابن عربي، الكوكب الدّري في مناقب ذي النّون المصري، المجلّد: 3، تحقيق وتقديم: سعيد عبد الفتّاح، ط: 1، دار الانتشار العربي، بيروت-لبنان 2002. ص ص 98-99.
ونذكر في هذا السّياق أيضًا ما رواه أبو مهدي الدّغوغي عن أبي يحي أبو بكر بن عبد الله، قال: "... ثمّ انبسطت معه إلى أن قلت: سمعت بعض المريدين يقولون إنّهم يكلّمون الموتى ويحيونهم في قبورهم. قال لي: هذا صحيح، إنّ للّه تعالى عبادًا لو تكلّموا بما استفادوا من مواهب الله تعالى لأفتى هؤلاء الفقهاء برجمهم".
الزيّات: التشوّف، ص 293.

(3) تنظر: محمود أبو الفيض المنوفي: جمهرة الأولياء، ص 106- 107.

هذا الأصل، يبدو فعل الوليّ فعلا متحدّيا صارخا في وجه العجز والمحدوديّة، ويبدو ذلك على وجهين:

أوّلهما: **الخرقُ العادةُ**: يبدو فيه التحدّي بمثابة العادة بل لنقلْ صار من طباع الوليّ[1].

ثانيهما: **الخرق الاكتساب**: يكون الخرق فيه مفاجئا على غير المتوقّع وهو ما يثير البَهَتَ لا في المتقبّلين فحسب، بل في نفس الوليّ أيضًا[2].

وبهذا الاستتباع يرد الفكه على ضربين، إمّا دُفعة واحدة بصفة مُبهرة ومسلّية، أو هو يتوزّع على عموم قصّة الكرامة، وإنّا نحسبُ الضّرب الأوّل أنصع فكها وأوفر عددا في حين يبدو .الضّرب الثّاني أبهتَ وأقلّ عددا. وإنّا نعتبر ما ذكرناه آنفا يُسهم في تقديم القصّة الصّوفية بقدر كبير من الغنى والخصوبة، قصّا وتخييلا، وهي تزداد ثراءً إذا انضافت إليها الأحلام التي كثيرا ما تكون نوعا من البشارة والاستشراف، بل **ويكون الحلم جنسا كرامتيّا**.

إنّ امتلاك الأحلام لِفعاليّة التحوّل والخلق، وقدرتها على تجاوز القيود، يسمح بتدخّل قوى أعلى تدخّلا خاصّا تتبدّى أهمّيته في تكريس شخصيّة البطل الصّوفي الذي يحيى تجربة خاصّة ليس بمقدور أيّ إنسان أن يعيشها. وفضلا عن الأحلام هناك الكثير من الأمور العجائبيّة التي ترد في سياق القصّ العجائبيّ "فلا شيء يمنع من التحوّل إلى شكل آخر غير شكله الأصليّ... كالإنسان يصير طيرا، والأفكار تغدو صورا محسوسة"[3].

ولمّا كانت الكرامة كرامتان: حسّية ومعنويّة، فإنّ الخرق بدوره خرقان:

---

(1) نستدلّ بعبارة الجامي في تعريفه بعبد الله بن خبيق الأنطاكي(ق: 3هـ) قال: "هو من زهّاد الصّوفيّة، والآكلين من الحلال، والورعين في جميع الأحوال".
الجامي: نفحات الأنس، ص 212.

(2) "سمعت محمّد بن سعيد يقول: قال لي أبو عليّ: إنّ محمّد المرسي يئذيني. فقلت له: لعلّه لم يصحّ عنه ذلك، فقال لي: بل هو صحيح. فأقام محمّد المرسي قليلا. فخرج يوما من باب فاس فجنّ وتعرّى من أثوابه وذهب عريانا فانقطع خبره إلى الآن".
الزيّات: التشوّف، ص 304.

(3) خليل لوي عليّ: عجائبيّة النثر الحكائيّ، أدب المعراج والمناقب، مرجع سابق، ص 192.

حسّي ومعنويّ، أمّا الحسيّ فمنه طيّ المسافات وسماع هاتف وتخليص من ضيق وتكثير طعام... وأمّا المعنويّ فمنه معرفة قلبيّة ووارد قلبيّ... وبذلك تكون البطولة حسية ومعنوية تتحلّى بها شخصية البطل، بل وتكون جزءا من تكوينه، فتعني القدرة على تخطي العقبات مهما تعالت وعسُرت في سبيل تحقيق تجاوز يسهم في بيان القدرة الإلهيّة أوّلا وقدرة الوليّ ثانيًا، بل لكأنّ الوليّ: كراماتُهُ ووجودُهُ وخوارقُهُ مرآة تنعكسُ عليها القدرة الإلاهيّة فتتجلّى بقدر ما تستطيع أفهام الخلائق فهمه.

إن طبيعة قصص الكرامات تجسد طبيعة العلاقة بين الولي وذاته، وبينه والمجتمع الذي يعيش فيه، إنها وسيلة للوقوف على عالميْ الواقع والخيال/ المعقول وغير المعقول، إنها مقولة الأزمات التي وقعت زمن الولي، سجلتها الحكاية في الذاكرة لتخبر عن حاله وأحوال الناس آنئذٍ. إنّها حلقة تربط الماضي بالحاضر، والأمس باليوم، ارتبطت بمجتمعها وما انفصلت عنه، لذا ينبغي أن لا تؤخذ بمعزل عن العوامل الثقافية بمعنى أن الكرامة لم تكن بعيدة عن المجتمع ولا منعزلة عنه، بل كانت تحيا في أعماقه، تعبر عن حاجاته الضرورية، **فكانت الحكاية بصمة تسجل تلك العلاقة بين الولي ومجتمعه بمختلف مظاهرها وأشكالها.**

والكرامة من الناحية الأدبية التعبيرية هي "أقصوصة تحكي بالرمز إيمان البطل الصّوفي بقدرته على الاقتراب التدريجي والشديد من الله، ومن ثمة استمداد طبيعة إلهية توفر له إمكانية التشبه بالله من حيث الإرادةُ الحرةُ والقدرةُ المطلقةُ"[1] ومن هنا ارتبطت الكرامة بشخص ارتقى فوق الطبيعة البشرية وتميز سلوكا وصفاتٍ عن باقي بني جنسه، إنه الصوفي وقد وسمت الحكاية بسمته الصوفية فـ "سميت كذلك لصفاء أسرارها ونقاء آثارها"[2]. فالولي في الحكاية هو من أعطاها عنصر الخارق والمجاوز لما هو طبيعيّ، إذْ يقفز فوق الواقع ليصبح لديه المستحيلُ ممكنا والغائب حاضرا.

---

(1) عليّ زيعور: الكرامة الصّوفيّة والأسطورة والحلم، القطاع اللاّواعي في الذّات العربيّة، ط: 2، دار الأندلس، بيروت- لبنان. 1984. ص 31. (بتصرّف).

(2) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 9.

للكرامة مواضيع مختلفة ومضامين متعّددة، فيها الخلاصُ والإنقاذُ والتفريجُ، ثم هي حاملة للأخبار والتاريخ والأسرار والخوارق البطوليّة، تلك التي تتجاوز العقبات، وتجاور بين عالمين: الواقعي والأسطوري، الجلي والخفي، وبها معان باطنية تطبع بعنصر الدهشة والاستغراب لأنها" تحمل خصائص الفن القصصي المثير الممتع، لما تضمنته من حدث غريب ومفاجئ، يُسرد على نحو مشوّق"[1].

ويُعد الوليّ – بطلا صوفيًا- أسّ نجاح الكرامة في تحصيل تجاوبها الكبير مع المتقبّلين على مرّ الأزمان، لاسيما مع مختلف الفئات الشعبية الاجتماعية، تلك التي اعتبرته نموذجا إنسانيا ينـــزع إلى الكمال باطّراد، ويحظى بالتّوفيق الموصول دائما، لذا كثيرا ما تجد الطبقات الشعبية في بطولته إشباعا لحاجاتها النّفسية والاجتماعية، فهو المعبر عن أحلامها وطموحاتها، والمجسد لتصوراتها وأفكارها، والمدافع عن حقوقها، وهو بذلك ذي مواصفات وحدود وأدوات تقويم، تشكل جميعها وجودَهُ في ذهن الجماعة آنيًا وزمانيًا... إنه الصورة المثلى والدرجة القصوى لمسيرة ما في حياة الجماعات والشعوب على مستوى الواقع.

ولعلّنا لا نجانب الصّواب إذا اعتبرنا نجاح الصّوفي الباهر في تحقيق حُظوةٍ عند النّاس طبّقت الآفاق كما هو الحال مع الحلاّج مثلا، جعله مثارَ ريبة وخشية لا من الصّوفيّة مخالفيه فحسب، بل من السّاسة أيضًا لأنّ حبّ النّاس له تجاوز أن يكون تعلّقا شخصيًا، إنّما هو رُنُوّ نحو البديل المنقذ، ذاك القادر على تغيير الأذهان والواقع في ذات الآن، ناهيك عن إشاعة قيم أخلاقيّة عُليا كإقامة العدل وهزْم الظّلم وإصلاح ما أفسده الدّهر.

ولهذا كلّه ما فتئت شخصيّة الوليّ مصدر إمتاع وتشويق في القصة الصّوفيّة لعوامل كثيرة، منها أن هناك ميلا طبيعيًا عند كل إنسان إلى التحليل النفسي، ودراسة الشخصية، ولعل هذه المتعة ناتجة عن تلك الأواصر التي تنعقد بين القارئ والمقروء، فيتحقّق التّعاطف مع الشخصية أو الميْل إليها، لأن القارئ يجد فيها مشابهة معه، وهكذا تكون قراءة الكرامة بالنسبة إليه عملية بوح واعتراف وتشبّه... فضلاً عن لذة التعرّف على شخصية جديدة، لاسيما إن كانت من

(1) ناهضة ستار: بنية السرد، مرجع سابق، (بتصرّف)، ص 52.

النوع الذي يعكس بعض الصفات والمثل، التي تلقى هوى في نفسه، لذا كثيراً ما يتشبّه بها دون أن يشعر.

فهو يحمل هموم المجتمع بكل متناقضاته ومتغيراته، ويحاول إيجاد الحلول المناسبة له بشتى الوسائل المتوفرة لديه، وبالتالي فهو يهدف إلى تحقيق غاياته وغايات أفراد مجتمعه، وتنفيذ مطالبهم وتلبية طموحاتهم وآمالهم، وهو يذكّرنا بالنّموذج الإغريقيّ للبطولة الذي ارتبط بالفعل القويّ والشّديد[1]، حيث يرغب بعمق في أن يكون قادرا خارقا مُشبعًا بالقوّة الإيمانيّة والانجازيّة. وإنّ رغبة الصّوفي في تحقّق الكرامة بما هي أمارة تأييد وصلاح، تُوازيها رغبةٌ خفيّةٌ في أن يكون هو بطلها وعمادها، وهي إلى ذلك ليست قصّة على وجه الحصر: إنّما هي مثقلة دوما بقيمة قُدُسيّة، لأنّ القصّ منبتها قدسيّ (القصص القرآني)وبالتّالي فـ **الكرامة تتّخذ قدسيتها لا من حيث قصّها، بل من حيث وجود الوليّ بطلا فيها وهو يَجْهَدُ ليبقى أكبر وقت ممكن في عوالمه الخارقة.**

حتّى أنّ العبادات الاعتياديّة تكتسي طابعا مبالغا فيه، فما عادت ذات أزمنة مألوفة ومواقيت مضبوطة، بل هي لحظات قدسيّة، لا يتمّ الحرص على دوام استعادتها فحسب، بل يتمّ تحويل كلّ الأوقات إلى لحظات عبادة، ولهذا تحديدا تطول الخلوات والصّلوات والرّياضات والسّياحات والقراءات... فمُقدّرٌ إذن أنّ لا تشيع قصص الكرامات إلاّ مشبعة بالقداسة، لا بما هي صفة عَرَضيّة، بل بما هي الحقيقة بامتياز.

3 – الوليّ بطلا محمّديّا –الحلاّج نموذجا–

جعل الحلاج لمحمّد حقيقتين، إحداهما "قديمة"، وهو النور الأزلي الذي كان قبل الأكوان، ومنه استمد كل علم وعرفان. والأخرى "حادثة"، وهي محمد باعتباره نبيا مرسلا وُجِدَ في زمان ومكان معينين. ومن ذلك النور القديم استمد كلّ الأنبياء السابقين عليه نورهم، وكذلك جميع الأولياء اللاحقين. ومن أقواله

(1) ننظر: أرسطو طاليس: فن الشعر، ترجمة: عبد الرحن بدوي، ط، دار الثقافة، بيروت (د – ت) ص 36.

التي يشير فيها إلى هذا: "سراج من نور الغيب بَدَا وعَادَ، وجاوز السراج وَسَادَ. قمر تَجَلّى بين الأقمار. برجه في فلك الأسرار. سَمَّاهُ الحَقُّ (أُمّيًا)؛ لجمع همته، و(حرميًا) لعظم نعمته، و(مكيًا)؛ لتمكينه عند قربه"[1]. ويقول -أيضًا-: "أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوراهم من نوره ظهرت، وليس في الأنوار نور أَنْوَرَ وَأَظْهَرَ وَأَقْدَمَ من القدم سوى نور صاحب الكرم. همته سبقت الهمم، وَوُجُودُهُ سبق العدم، واسمه سبق القلم؛ لأنه كان قبل الأمم"[2]." العلوم كلها قطرة من بحره، الحكم كلها غرفة نُهره، الأزمان كلها ساعة من دهره"[3]. ويترتب على القول بقدم النور المحمديّ عند الحلاج القول بوحدة الأديان لأن مصدرها في هذه الحالة واحد. والأديان في رأيه -أيضًا - قد فرضت على الناس لا اختيارًا منهم، ولكن اختيارًا لهم.

وهذا يستوجب انتفاء معاني التفوق والأفضليّة بينها أصلا ومعرفة، لأنّ طريق الكمال لا يشترط دينا معيّنا بل مريدا سِمَّتُهُ إفناء "ناسوته" في "لاهوته". وقد ذكر عبد الله بن طاهر الأزدي قال: "كنت أخاصم يهوديًّا في سوق بغداد، وجرى على لفظي أن قلت: يا كلب! فَمَرَّ بــي الحسن بن منصور الحلاج، ونظر لي شَزَرًا وقال: لا تنبح كلبك! وذهب سريعًا. فلما فرغت من المخاصمة قصدته، فدخلت عليه، فأعرض عني بوجهه، فاعتذرت إليه فَرَضِيَ، ثم قال: "يا بني، الأديان كلها لله -عز وجل- شغل بكل دين طائفة لا اختيارًا منهم بل اختيارًا عليهم. فمن لامَ أحدًا ببطلان ما هو عليه، فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه. وهذا مذهب القدرية، والقدرية مجوس هذه الأمة. واعلم أن اليهودية والنصرانية والإسلام، وغير ذلك من الأديان، هي ألقاب مختلفة، وأسامي متغايرة، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف"[4]. هذا هو رأى الحلاج بخصوص هذه القضية، ولا شك عندنا أن الأديان في أصلها واحد، وأنها في صورتها الصحيحة إنما هي دين واحد وشرائع شتى.

---

(1) الحلاّج: الطواسين، ص 9.
(2) المرجع السّابق، ص 11.
(3) المرجع السّابق، ص 13.
(4) لويس ماسنيون وبول كراوس: كتاب أخبار الحلاّج أو مناجيات الحلاّج، منشورات الجمل، كولونيا- ألمانيا، 1999. ص 39.

- **"النور المحمّدي" بما هو ذروة الكمال في أفق الحلاّج**

- **مفهوم "الحقيقة المحمدية"**

الحقيقة المحمّدية عند أهل التصوّف هي المسماة بحقيقة الحقائق، الحقيقة السارية سريان الكليّ في الجزئيّ. "وإنما كانت الحقيقة المحمّدية هي صورة لحقيقة الحقائق لأجل ثبوت الحقيقة المحمّدية في حاق الوسطية والبرزخية والعدالة... فكانت هذه البرزخية والوسطية هي عين النور الأحمدي المشار إليه بقوله عليه السلام: "أول ما خلق الله نوري" ومعنى كون هذه الحقيقة هي الحقيقة المحمدية أي أن الصورة العنصرية المحمدية صورة المعنى والحقيقة، وتلك الحقيقة هي حقيقة الحقائق"[1]. من مرادفاتها: الكلمة المحمّدية / النّور المحمديّ / نور محمّد / حقيقة محمّد / إنسان كامل /. وتقول سعاد الحكيم: "الحقيقة المحمدية" هي أكمل مجلى خلقيّ ظهر فيه الحقّ، بل هي الإنسان الكامل بأخصّ معانيه. وإن كان كلّ موجود هو مجلى خاصًا لاسم إلهي، فإنّ محمدا قد انفرد بأنّه مجلى للاسم الجامع وهو الاسم الأعظم (الله) ولذلك كانت له مرتبة الجمعية المطلقة. وللحقيقة المحمدية التي هي أوّل التعيّنات ومن الوظائف التي تنسب إليها:

- **من ناحية صلتها بالعلم:** الحقيقة المحمدية هي مبدأ خلق العالم وأصله. من حيث أنها النور الذي خلقه الله قبل كل شيء، و"خلق منه كل شيء" (حديث جابر). وهي أول مرحلة من مراحل التّنـــزّل الإلهيّ في صور الوجود – وهي من هذه الناحية صورة "حقيقة الحقائق".
- **من ناحية صلتها بالإنسان:** يعتبر ابن عربـــي الحقيقة المحمدية منتهى غايات الكمال الإنساني، فهي الصورة الكاملة للإنسان الكامل الذي يجمع في نفسه حقائق الوجود.
- **من الناحية الصوفية:** هي المشكاة التي يستقي منها جميع الأنبياء والأولياء العلم الباطن.

وتسترسل الكاتبة بقولها: وهي (الكلمة المحمدية) شيء يختلف تمام الاختلاف عن شخصية النبـــي محمد، بل ليس بينهما من الصلة إلا ما بين الحقيقة المحمدية وأي نبيّ

(1) سعاد الحكيم: المعجم الصّوفي، مرجع سابق، ص 347 وما يليها.

من الأنبياء أو رسول من الرسل أو وليّ من الأولياء. فالكلمة المحمدية إذن شيء ميتافيزيقي محض خارج عن حدود الزمان والمكان. ولذلك نقول: إنّ العلاقة بين الحقيقة المحمدية وبين أيّ نبيّ من الأنبياء تختلف عن العلاقة بينها وبين النبيّ، فالحقيقة المحمّدية التي هي النور المحمديّ والتي لها أسبقيّة الوجود على النشأة الجسدية المحمّدية، لها ظهور في كلّ نبيّ بوجه من الوجوه، إلا أن مظهرها الذاتي التامّ واحدٌ، هو: شخص محمد صلى الله عليه وسلم. ولذلك استعملها ابن عربي دون فصل بل على التّرادف، فكثيراً ما يقول محمد وهو يقصد "الحقيقة المحمدية" وهذا لا يكون لغيره من الأنبياء.

إنّ تناول الحقيقة المحمّدية بدا على درجة عالية من التقديس والتبجيل، ولئن وطّأنا مبحثنا بالنظر في هذا المفهوم كما بلوره ابن عربي فما ذلك إلاّ لبيان سيرورة تطوّره من الحلاج بدءاً إلى ابن عربي مآلا.

تعد مسألة الحقيقة المحمدية من أهمّ المسائل في فكر الحلاج ومذهبه، وقد حرص على الإلماح ببعض معانيها لاسيما في الطواسين. إنها النموذج الأول الذي تنـزّلت فيه الذات العليّة. وهي الصورة الإنسانية في آخر تعيّن لها على أرض الكثرة والحدوث. ولولا سريان الوجود من خلال الحقيقة المحمدية، ما كان للعالم من ظهور، ولا صحّ وجود لموجود، لبعد المناسبة وعدم الارتباط. وخلاصة القول، لا تصح نسبةُ وجود الموجودات، إلا بواسطة هذه الحقيقة الشريفة. ولقد تقصينا أسماء كثيرة ترادف الحقيقة المحمديّة، باعتبار وجوهها ودلالاتها، منها: السراج، القمر، البرج، الجوهر الصفويّ، التمام، الهمام، الدليل والمدلول، الشهرة قبل الحوادث والكواين والأكوان، رفيق الربويّ، أنوار النبوّة من نوره برزت...[1].

وإذا أردنا أن نصف هذا المفهوم بعبارة أقل التباساً نقول: هي مجموعة صور آدم الظاهرة والباطنة. بمعنى آخر إنّ الحقيقة المحمدية هي تعيّن الحق لنفسه، بجميع معلوماته ونِسَبه الإلهية والكونية. فالوجود الحق ظهر في الحقيقة المحمدية بذاته، وظهر في سائر المخلوقات بصفاته. وهي من حيث صدورها نابعة من الله تعالى بغير واسطة، منيرة لكل سراج حسّا ومعنى، من نبيّ ووليّ، لأنها المظهر الأول، والحقيقة الكلية الجامعة، وهي المشهودة لأهل الشهود.

(1) الطواسين، مصدر سابق، ص ص 133 - 135.

وهي إلى ذلك كله سبب خلق العالم ونتيجته وأكمل ثمراته، بها تتحقق الكمالات الحقيقية للكائنات قاطبة، إذ تصبح المخلوقات بجميع مراتبها الوجودية مرايا باقية للبارئ عز وجل، تعكس تجليات أسماء الجمال والجلال. وإنّ الحلاج لا يكتفي بما أنف من معاني تحفّ بالحقيقة المحمديّة بل هو يروم الفناء فيها بما هي المثال والقدوة ويفصح عن ذلك بقوله: "إنّي هو وهو هو"[1]. وهنا تحديدا تتمحّض الولاية وكراماتها قَبوسًا من النبوّة ومعجزاتها بما يماثل انصهار الجزْء في الكلّ.

ولعلنا لا نجانب الصواب إذا اعتبرنا محمّدا البذرة لشجرة كان منها بعد ذلك الساق والفروع والأوراق والثمار، وهكذا بدأ الوجود بمحمد، ثم خلق من نوره العرش والكرسي والسماوات والأرض وآدم وذريته، وتفرع الخلق وتدرج بعد ذلك، من المخلوقات التي خلقت من نوره. فالموجودات كلّها في أفق الحلاج شيء واحد، متفرع عن أصل واحد، أوْ قل شجرة متفرعة عن بذرة واحدة.

4 - التحميق[2]

تقتضي الإحاطة النسبيّة بالنثر الصّوفي عموما وقصص الكرامات خصوصا دراسة التصوّف: أصولُهُ واتجاهاته ومدارسه دراسة عميقة بُغية فهم مقاصده وأذواقه ومواجيده، وإنّه لمن البديهيّ أنّ النفس الإنسانيّة هي المحور الأساسيّ الذي عنه يصدرون ونحوه يرنون وإليه يتريّضون. التصوّف من هذه الناحية ليس إلاّ

---

(1) المصدر السابق، ص 135.

(2) الحمق: فهو ضدّ العقل وقلّته وفساده، وحقيقة الحمق وضع الشيء في غير موضعه مع العلم بقبحه، ويقال: "سرنا في ليال محمقات" إذا استتر القمر بغيم أبيض، فيسير الراكب ويظنّ أنه أصبح حتى يملّ منه أُخِذ اسمَ الأحمق، لأنه يغرّك في أوّل مجلسه بتعاقله، فإذا انتهى إلى آخر كلامه تبيّن حمقه والحمق يدلّ على كساد الشيء والضعف والنقصان، والأحمق: الذي فيه بُلْغةٌ يطاولك في حمقه، فلا تعثر على حمقه إلا بعد مِراسٍ طويلة، والأحمق: الذي لا ملاوم فيه، ينكشف حمقه سريعاً فتستريح منه ومن صحبته، وقالَ الشاعر:

إنّ للحمق نعمة في رقاب النـــ ـــاس تخفى على ذوي الألباب

ولا يسمّى الجهل بالله حمقاً، وأصل الحمق الضعف، ومن ثمّ قيل: "البقلة الحمقاء" لضعفها فقيل للأحمق: أحمقاً لضعف عقله.

تنظر: أخبار الحمقى والمغفّلين لابن الجوزي، ص 23.

رياضة للنفس كبحا لجماحها وتنقيةً لكدوراتها وأدرانها، وهو إلى ذلك أذواق ومواجيد وفناء في الإنّية وبقاء في الذّات العليّة حبّا ووجدا وفناءً.

ولّما كان لكلّ فنّ أمارة ولكلّ ممارسة علامة، فإنّ الكرامة في السّياق الصّوفي هي أمارة تأييد وتفضيل وتسخير، غير أنّ تقبّلها غالبا ما أخذ شكلا عاطفيّا متطرّفا، فهي إمّا مرفوضة رفضا قاطعا أو مقبولة على شُبُهاتها وعِلاّتها. فالمؤيّدون لها يعتبرونها شواهد حيّة ماثلة لم يستطع المرتابون فهم أكناهها، ولا استطاعوا إدراك القدرة الهائلة للنّفس على الترقّي فهما وعلما ورُنُوا نحو الحقّ وفناءً فيه، ولا تدبّر معانيها. والمشكّكون يُوصدون نحوها الأبواب هُزْءًا واستهجانا، فهي في نظرهم متناقضة مع مفاهيم محدّدة مثل السّببيّة والزّمن والنّسبة والطّاقة والذّهن والمادّة... بل ويَسمون مدّعيها بالحمق لامحالةَ.

"ولعلّ أبرز فكرة ترتسم في ذهن المرء-وهو يرقب فرط تفطّن العرب لظاهرة الحمق وشدّة تيقّظهم لمظاهره تصويرا وتقويما، هي أنّ هؤلاء -لتحفّز حواسّهم وحساسيّة أذواقهم وتنبّه مداركهم-عيّابون عيّافون ينتقدون كلّ مظهر، ويتقزّزون من كلّ خلل، ويشمئزون من كلّ نقص، حتّى لكأنّهم في تناولهم الأحمق- وقد قبّحته حواسّهم ومجّته أذواقهم وأدانته أحكامهم وحطّته تقديراتهم-يرسمون الصّورة السّلبيّة التي ينبغي آلاّ يكون عليها العربيّ خاصّة والإنسان عامّة. وكأنّهم -وهم يتشدّدون ذلك التشدّد القاسي ويشترطون الشّروط الصّعبة المعقّدة حتّى ينجو الفرد من صفات الحمق المشنوعة ويسلم من عيوبه البغيضة -حريصون على نقاوة الفرد الذي لابدّ له أن يتخلّص من أدرانه الحيوانيّة ويتجرّد من نقائصه البشريّة ليحقّق إنسانيته في أبهى معانيها وأسماها... لكأنّما الهاجس الأوحد إنّما هو الكمال في أجلى مظاهره والمثاليّة في أصفى صورها وأنصعها[1].

واستتباعا لما أنف يكون الحمق حمقان: حمق اجتماعيّ هو نوع من البلاهة في التّعامل مع الضّوابط السّلوكيّة والأخلاقيّة والذّهنيّة. وحمق إيمانيّ، هو نوع من البلاهة في تقييم الذّات وتبيّن حدود طاقاتها، بل إنّ الأمر يتجاوز ذلك ليصير نوعا

---

(1) أحمد الخصخوصي: الحمق والجنون في التّراث العربـــي، من الجاهليّة إلى أواخر القرن ط: 1، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتوزيع، بيروت 1993. ص 41.

من التّطاول والرّعونة نحو الذّات الإلهيّة.

واستتباعا لما سبق، توجّس النّاس خيفةً من كلّ ما يُخِلّ بالعاديّ ويخرق المألوف ويطلق العنان لقدرات النّفس فعلا وتغييرا، لذا أوجبوا الأخذ بلجامها وردعها الدّؤوب عن الانفلات من كلّ عقال، بل إنّهم اعتبروها أعدى عدوّ للإنسان تتكالب عليه بمساعدة الأهواء لتُلقي به في أتون العطالة وتدفعه بإلحاح إلى إرضاء شهواتها وميولها وأهوائها الجارفة غير المنتهية، ومن هذا الباب تحديا صار مدار الحمق والتحميق النّزوع نحو ترك النفس على سجيّتها دون ضابط والإقرار بصدقيّة كراماتها تسليما لا شبهةَ تَعيبُهُ.

ألا يفضي ذلك إلى الحكم على الكرامة التّالية مثلا: "حدثني أبو عليّ حسن بن محمّد الغافقي، قال: حدّثني أبو مدين قال: صلّيت مع عمر الصبّاغ صلاة المغرب. فلمّا سلّمنا قال لي: رأيتُ وأنا في الصّلاة ثلاثا من الحور أو أربعا وهنّ يلعبن في ركن البيت. فقلت له: أرأيتهنّ؟ فقال لي: نعم. فقلتُ له: أعِدْ صلاتك. فإنّ المُصلّي يناجي ربّه وأنت إنّما ناجيت الحور"[1]. بأنّها حمق محض يطال راويها والمصدّق بها على حدّ سواء.

إنّ الصّورة التي تجلّى من خلالها الوليّ في هذه القصّة إنّما تُبينُ عن معقولية مقصده، فهو يروم-ككلّ مسلم صادق-التنعّم بالجنّة وحُورها، لكنّه سلك طريق التوهّم، وهذا التّناقض بين الغاية ووسيلتها أشار إليه ابن الجوزي في "أخبار الحمقى والمغفّلين" بإسهاب، وذلك كمن يُغلق أبواب المدينة ومقصوده منع طائر من الهرب[2].

وإنّا لا نعدم وجود وجوه أخرى للحمق لا تتّصل بالأعمال فحسب بل بالأخلاق والطّباع[3] من ذلك ما وطّأ به السّبتي احدى كرامات أبـــي عمران

(1) التشوف إلى رجال التصوف، مصدر سابق، ص 326.

(2) نحيل على سبيل المثال إلى الصّفحة: 23.

(3) قال بعض الحكماء: من أخلاق الحمق، العجلة والخفّة والجفاء والغرور والسّفه والجهل والتّواني والخيانة والظّلم والضّياع والتّفريط والغفلة والسّرور والخيلاء والفجر والمكر، إن استغنى بطر، وإن افتقر قنط، وإن فرح أشر، وإن قال فحش، وإن سُئل بخل، وإن سأل ألحّ، وإن قال لم يُحسن، وإن قيل له لم يفقه، وإن ضحك نهق، وإن بكى خار".
أخبار الحمقى والمغفّلين، ص ص 36-37.

المسكوري الأسود (ت 590هـ) قال: "كان عبدا صالحا، وكان يمزج ضحكه ببكائه ولا تكاد ترفأ له دمعُهُ"[1]. أو ما ذكره لاحقا في وليّ اسمه أبا محمّد صالح، حيث يتجلّى الحمق فوضويّا شاملا، قال: "... فكان يأتي إليّ فيكلّمني بكلام لا أفهمه. وإذا رآه من لا يعرفه. يقول: هذا مجنون. وكان المساكين لا يفارقون منـــزله. فتارة يخرج إليهم بصدقات، وتارة يرمي إليهم الدّراهم من بين الأبواب. وكان من أعاجيب الزّمان وأخباره كثيرة"[2].

يتجلّى الحمق هنا بمثابة العدوى يجتذب اهتمام المريدين ومكوثهم وطمعهم (الصّدقات والدّراهم)، بل ويصير الوليّ منهوب العقل والجيب، وإذا كان ابن الجوزي ينصّ على ضرورة اجتناب الحمقي لنقصٍ في عقولهم[3] فإنّ المريدين في القصّة الآنفة يُقبلون على مجالسته طمعا في طعامه واستزادةً من ماله ليقينهم بذهاب عقله.

كما نجد أن ثمة سمات أخرى مرتبطة بالحمق، مثل ضيق أفق الشخصيّة في البحث عن حلّ، واستعجالها في الرد؛ مما يكشف عن ضعفها في صراعها مع الأطراف الأخرى. وبهذا تتحول الشخصيّة من كونها حمقاء تتصف بالرعونة المرتبطة بسلوكها الخاطئ إلى شخصيّة هي ضحيّة مفارقةٍ وليست ضحية حمق من ذلك ما أورده القشيريّ عن ابن عطاء أنّه قال: "سمعت أبا حسن النّوري يقول: كان في نفسي شيء من هذه الكرامات فأخذت قصبة من الصّبيان وقعت بين زورقين ثمّ قلت "وعزّتك لئن لم يُخرج لي سمكة فيها ثلاثة أرطال لأغرقنّ نفسي. قال: فخرج لي سمكة فيها ثلاثة أرطال. فبلغ ذلك الجنيد فقال: كان حكمة أن تخرج له أفعى تلدغه"[4]. وجليّ أنّ رأي الجنيد مُبين عن وعيه بما في صنيع الصّوفي من رعونة وحمق.

---

(1) التشوّف: مصدر سابق، ص 343.

(2) المرجع السابق، ص 349.

(3) يقول: قال ابن أبـــي زياد: "... يا بنيّ، الزمْ أهل العقل وجالسهم واجتنب الحمقى، فإنّي ما جالست أحمق فقمت، إلاّ وجدت النّقص في عقلي".
ابن الجوزي: أخبار الحمقى والمغفّلين، ص 38.

(4) القشيري: الرّسالة القشيريّة، مصدر سابق، ص 353.

واستنادا إلى حديث نبويّ نصّه: "كم من أشعث أغبر ذي طمرين لا يُؤبه له، لو أقسم على اللّه لأبرّه"[1]، بدت بعض وجوه الحمق أمارة على تعقّل خفيّ كثيرا ما لا يُؤبهُ له، حتّى لكأنّ الوليّ هو الشخصيّة الأكثر واقعيّة في عالم "مجنون" هو الأحمق أو السّانح، يفوق حصافةَ المناطقة والمتكلّمين والفقهاء، إذ يصدر عن أصوات الحقائق الخفيّة التي تستعصي على الكلام العاقل أو الفصيح[2]. نستدلّ على ذلك بما أورده ابن الزيّات في الكرامة التّالية: حدّثني عليّ بن عيسى بن ناصر عن مخبر أخبره أنّ محرزا مرّ مع أخيه محمّد بأغمات على جزّار من معارفه. فقال محمّد لمحرز: إنّ هذا الجزّار من أمره كيت وكيت، وأثنى عليه. فقال محرز: بارك اللّه له. فمكث ثلاثة أيّام يبيع من لحم بور كان في حانوته حتّى ملّ الجزّار من بيعه ورمَى يوما السكّين من يده وقال: لا يتمّ لحم هذا الثّور أبدا. ولو حدّثتكم بما بعت منه لقلتم: هذا أحمق"[3].

إنّنا أمام إشكاليّة حقيقيّة مدارها، هل يمكن التسليم بصدقيّة الكرامة حدثا واقعيّا وقصصيّا؟ أليس التخييل عماد القصّ؟ وأليس التخييل هو الضّديد الأساسيّ للصدق، بل أليس الحديث عن الصدق في فنّ القصّ عموما خلل منهجيّ؟ أليس منبت الكرامة وبيئتها الحاضنة الأولى (أوساط العامّة ومجالس المريدين) كفيلان بتكثيف التخييل فيها والانــزياح بصورة الوليّ من البشريّ إلى الخارق انــزياحا مفرطا ومفضوحا ومعيبا؟.

وإنّا نبرّر تربّص الرّواة وبعض الفقهاء والمنكرين بسقطات أولياء الصّوفيّة بما يلي:

- إنّ كلّ ما من شأنه أن يُلحق الشبهات بالإيمان بمعناه الفرديّ الضيّق أو بمعناه الإنسانيّ الشّموليّ ينبغي أن يطاله التنفير والإنكارُ خشيةَ أن يروج فيصيرُ سنّة ونهجا.

---

(1) رواه الترمذي في سننه، 3854.

(2) روي بورتر: موجز تاريخ الجنون، ترجمة: ناصر مصطفى، مراجعة: أحمد خريس، ط: 1، هيئة أبو ظبــي للثقافة والتراث: كلمة، أبو ظبــي، 2012، ص 84.

(3) ابن الزيّات: التشوّف إلى رجال التصوّف، مصدر سابق، ص 162.

- إنّ منظومة القيم العربيّة موصولة بالطّبيعة والمحيط وهي تتطلّب الكثير من الفضائل أقلّها النّباهة والفطنة ورجاحة العقل والحزم... ولذا كان الحمق سُبّة وخُلُقًا مَعيبًا.

- التحميق موصولٌ بتسفيه القُصّاص

خصّص ابن الجوزي كتابه "كتاب القصّاص والمذكّرين"[1] للقصّاص والمذكّرين الذين كان لهم دور مهمّ في نقل التّراث الشّفويّ، وقد انطلق بدءًا من التمييز بين القاصّ والواعظ والمذكّر، فرفع من شأن الوعظ والتذكير وحطّ من القصص. يقول في تعريف التذكير: "إنّه تعريف الخلق نِعَمَ اللّه عزّ وجلّ عليهم، وحثّهم على شُكْره، وتحذيرهم من مخالفته. ويقول في تعريف الوعظ: إنّه تخويف يرقّ له القلب. ويقول "إنّ القصص مذموم والتذكير والوعظ محمودان"[2].

هذا الحكم التّفاضليّ انبنت -من قبله ومن بعده - مواقف استهجانيّة للقصص بما هي شاغلة عن قراءة القرآن ورواية الحديث والتفقّه في الدّين، بل بما هي مفسدة لقلوب العوام باعتبار أنّ القصّاصين لا يتحرّون الصّواب، وهم لا يُذمّون من حيث اسمهم، لأنّ اللّه عزّ وجلّ قال: "نَحْنُ نَقُصّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ القَصَصَ"[3]. وقال: "فاقْصُصِ القَصَصَ"[4]. وإنّما ذمّ القصّاص لأنّ الغالب منهم الاتّساع بذكر القصص دون ذكر العلم المفيد، ثمّ غالبهم يخلط فيما يُورده. وربّما اعتمد على ما أكثره مُحال. فأمّا إذا كان القصص صدقا ويُوجبُ وعظًا فهو ممدوح. وقد كان ابن حنبل يقول: "ما أحوج النّاس إلى قاصّ صدوق"[5].

---

(1) أبو الفرج عبد الرّحمان بن عليّ ابن الجوزي (ت 597هـ): كتاب القُصّاص والمذكّرين، قدّم له وحقّقه وعلّق عليه وأعدّ فهارسه: محمّد بن لطفي الصبّاغ، ط: 2، المكتب الإسلامي، بيروت 1988.

(2) ابن الجوزي: كتاب القُصّاص والمذكّرين، ص 50.

(3) سورة يوسف (12)، الآية: 3.

(4) سورة الأعراف (7)، الآية: 176.

(5) ابن الجوزي: القُصّاص والمذكّرين، ص 53.

نتبيّن من خلال هذه الأسباب التي يوردها ابن الجوزي، والتي استنسخها غيره وسلّم بها، أنّ القصّ منه ما هو محمود، ومنه ما هو مذموم، المعيارُ في ذلك تضمّنه البعد الوعظيّ، فهو محرارُ الاعتدال ومُعدّل الغلوّ. أي أنّ صلاح القصّ مشروط بالقدرة على تحرّي الدقّة والصحّة وطرح ما يتعارض مع أحكام الشّرع سندًا ومتنًا.

بهذا الاعتبار نشأ ارتياب قديم وأصيل في صدقيّة القصّاصين وتمّ القدح في مروياتهم لا من حيثُ تأثيرها في الخواصّ، فهم يعون جيّدا تلبيساتهم، بل من حيث تأثيرها في العوام وقدرتهم على سلب ألبابهم تعجيبا وتفكيها وتقديسا...

إنّ تسليمنا بدور القصّاص في صوغ قصّة الكرامة وتكييفها بما يوافق أذواق العامّة وأخيلتهم، وما يستدرّ جيوبهم وإعجابهم فيُطلق ألسنتهم بشكر القصّاصين، يُفضي بنا إلى التنبّه إلى أنّ قصّة الكرامة ما هي في صميمها إلاّ حدث متفجّر -حقيقيّا أو مختلقا -صيغ في قالب قصصيّ ذي سند حقيقيّ أو مختلق -بُغية تقديم صورة نمطيّة للوليّ -تقديسا أو تحميقا-تبعا لحُضْوَتِهِ في النّفوس، لذا فهو إمّا مشعبذ غريب الأطوار يرتدي أسمالا بالية متّسخة، أو هو بطل خارق مُجاب الدّعوة مخدوم الجنّ. صورتان متباينتان قد تتوسّطهما صور أخرى حرص من خلالها القصّاص على اختزال التجربة الصّوفيّة برمّتها في نماذج من الشّخصيات تبعث على الحيرة والرّيبة.

إنّ هذا التحميق مهما كان مصدره تمّت تغذيته بما زخرت به كتب التراث من أخبار الحمقى والمغفّلين والبخلاء والمتنبّئين وأخبار الشطّار والعيّارين... أخبار تجنح كلّها إلى حكاية الأحداث الغريبة والوقائع العجيبة بما يُفاجئ المتقبّل بنتائج غير متوقّعة، وخواتيم لا تصنعها المقدّمات، وكلّ منها شائق خفيف الرّوح يهدف إلى التسلية والمتعة، أو التهذيب والإصلاح وأحيانا أخرى الفضح والتشنيع.

بديهيّ إذن أنّ الكرامة قصّةٌ محكيّةٌ تفترضُ وجود شخص يحكي، وشخص يُحكى له، أي وجود تواصل بين الرّاوي أو السّارد/ Narrateur وبين المرويّ له أو القارئ/Narrataire، ونرى عند حديثنا عن الشّخصيّة الحكائيّة أنّ المبدأ في علاقة الرّاوي بالقارئ هو مبدأ الثّقة، لأنّ القارئ ينقاد مبدئيّا نحو الثّقة في رواية الرّاوي،

وهنا تحديدا ينشأ التقديسُ بما هو تسليم كليّ بالمضمون الحدثيّ لقصّة الكرامة. أمّا **إذا اعترى هذه الثّقة تشكيكٌ وطعن فيكون حينها التحميقُ أمارةً على وعي القارئ بالخلل الكامن في القصّة مضمونيّا وحدثيّا**... ولا نغفل هنا عن دور المؤثّرات، ما اتّصل منها بالرّاوي أو المرويّ له أو بالقصّة ذاتها.

فضلا عن ذلك كلّه لا تتحدّد قصّة الكرامة بمضمونها فقط، وإنّما -وبالقدر نفسه- بالشّكل أو الطّريقة التي يُقدّم بها ذلك المضمون(بدايتها، وسطها، نهايتها)إنّه بمجموع ما يختاره الرّاوي من وسائل وحيل كي يقدّم القصّة للمرويّ له. وهو ما يحيلنا إلى زاوية رؤية الرّاوي (أو أشكال التبئير/ Focalisation)[1] أي التقنية المستخدمة لحكي الكرامة بما يبعث على التأثير في المرويّ لهم أو القرّاء، لذا لا بدّ من الإقرار بأنّ لكلّ راوٍ أو سارد غاية طموحة يسعى إليها. الأمر مضاعف التّعقيد إذا سعى كلّ طرف إلى تحميق الآخر، وحينها نقف على تحميقين: التحميق والتحميق المضاد.

- التحميق والتحميق المضاد

غير خفيّ ما بين الصّوفيّة والفقهاء من تباين في مناحي النّظر وزوايا الفهم والتدبّر، وغير خفيّ أيضًا ما لازم وجودهما من نــزاعات وصراعات في إطار الخلاف الواقع بينهما على صعيدي المناهج والنتائج. حيث إن الخلاف بين الطائفتين جاء قائما على حقيقة التباين الفاصل بينهما على مستويين هما:

1- مستوى المنهجية المتبعة في فهم النصّ الديني، والتعاطي معه إدراكاً وتطبيقاً.
2- مستوى النتائج والطروح التي تم تبنّيها والعمل على تطبيقها عمليا خارج إطارها النظري.

---

(1) إنّ التبئير في الأعمال القصصيّة هو تحديد زاوية الرّؤية ضمن مصدر محدّد، وهذا المصدر إمّا أن يكون شخصيّة من شخصيات الرّواية أو راويا مفترضا لا علاقة له بالأحداث.
لزيادة توضيح المصطلح ننظر:
Francis Vanoye: Récit écrit-Récit filmique, Edition: CEDIC, Paris 1979. p. 147-148.

ولم تكن خصومة الفقهاء وهجماتهم منحصرة في مواجهة الصوفية فحسب، بل امتدّ ليشملَ جبهتين رئيستين هما: جبهة الفلاسفة والمناطقةمن جهة، وجبهة الصوفية من أخرى. والكرامة الصّوفيّة بما هي جنيسة المعجزة من المباحث المهمّة التي تباين حولها الطّرفان، فلئن ساد الاعتقاد عند الصّوفيّة أنّ الكرامات قطرة عسل رشحت ممّا نَعِمَ به الأنبياء[1]، فإنّ مجمل الفقهاء أظهروا التحذّر منها لجواز أن يكون ذلك مكرا، لذا أوجبوا سترها وإخفاءها، بل وحرصوا على تمحيضها من بعدها الحَدَثيّ إلى بعد تعبّديّ إيمانيّ، وعدّوا دوام التوفيق في الطّاعات والمعصية عن المعاصي والمخالفات، هي فصّ الكرامة ونصّها. هذا الموقف المبدئيّ خيّم على تقبّل الكرامات الصّوفيّة مرئيّةً ومسرودةً على حدّ سواء وعُدّت -لاسيما العجائبيّة منها-تلبيسًا وسحرا وزَكْوَرَةً وشعبذةً وتحميقا للأذهان والأفهام.

والمرجّحُ عندي وجود وازع وصاية صدر عنه الطّرفان مكمنُهُ النصّ القرآنيّ، الأوّل عدّ حقائقه قلبيّة أساسا، والثّاني حرص على تسنين المواضيع الإيمانيّة وتقييدها خشيةً عليها أن تكون نهبًا للأهواء، ممّا خلق بين صفوف الفقهاء عداوة لكلّ مستحدث من المناهج والأفكار، تلك التي رأوا تعارضها مع الدين والشريعة؛ ومن هنا لقي التصوف النظري منذ القرن الرابع الهجري، موقفا فقهيا عدائياً، أسهم في إذكاء العداوة والتّنفير إليها، لاسيما وقد أصبح التصوف للمعرفة بعد أن كان طريقًا للعبادة.

وبهذا الاستتباع تنشأ عند الصّوفيّة وعيٌ مُضادّ، فذكروا صراحةً قصور غيرهم عن فهم علوم الباطن وإدراك أكناهها، وذلك لعِيّهم واكتفائهم بالرّسوم وعلوم الظّاهر، في هذا السّياق أقرّ السرّاج الطّوسي أنّ للصّوفيّة "مستنبطات في علوم مشكلة على فهوم الفقهاء والعلماء، لأنّ ذلك لطائف مودعة في إشارات لهم تخفى في العبارة من دقّتها ولطافتها، وذلك في معنى العوارض والعوائق والعلائق

---

(1) سُئل أبو يزيد في المسألة فقال: "مثل ما حصل للأنبياء عليهم السّلام كمثل زقّ فيه عسل ترشح منه قطرة، فتلك القطرة مثل ما لجميع الأولياء، وما في الظّرف مثل لنبيّنا صلّى الله عليه وسلّم".
القشيري: الرّسالة القشيريّة، مصدر سابق، ص 345.

والحجب وخبايا السرّ ومقامات الإخلاص، وأحوال المعارف وحقائق العبوديّة، ومحو الكون بالأزل، وتلاشي المحدث إذا قورن بالقديم وفناء رؤية العوارض وبقاء رؤية المعطي (بفناء رؤية العطاء)، وعبور الأحوال والمقامات، وجميع المتفرّقات، وفناء رؤية القصد ببقاء رؤية المقصود والإعراض عن رؤية الأعواض، وترك الاعتراض، والهجوم على سلوك سبل منطمسة، وعبور مفاوز مهلكة"[1].

ويصف ابن خلدون المقابلة بين علميْ الفقه والتصوف، قائلا: "وصار علم الشريعة على صنفين: صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفُتيا، وهو الأحكام العامة في العبادات والعادات والمعاملات، وصنف مخصوص بالقوم -يقصد الصوفية-في القيام بهذه المجاهدة- يشير إلى مجاهدة النفس ومحاسبتها-، والكلام في الأذواق والمواجد العارضة في طريقها، وكيفية الترقي فيها من ذوق إلى ذوق، وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم في ذلك"[2]. فالصّوفية مخصوصون من أولى العلم القائمين بالقسط بحلّ العُقد، والوقوف على المُشكل من ذلك، والممارسة لها بالمنازلة والمباشرة، والهجوم عليها ببذل المُهَج، حتّى يُخبروا عن طعمها وذوقها ونقصانها وزيادتها، ويطالبوا من يدّعي حالا منها بدلائلها، ويتكلّموا في صحيحها وسقيمها، وهذا أكثرُ من أن يتهيّأ لأحدٍ أن يذكر قليلَهُ، إذ لا سبيل إلى كثيره"[3].

وهم إلى ذلك حبيسو ظاهر الألفاظ الصّريحة يخشون تدبّر معانيها الخفيّة تحذّرا وخشيةً وخوفا على "نقاوة إيمانهم" وخوفا من سوء التدبّر، وهنا تجلّى فارق مهمّ بين الطّرفين عمادُهُ الإشارة والعبارة. ويتّضح الفرق بين الإشارة والعبارة في أنّ العبارةَ يُشترط فيها التطابقُ والموافقة، والإشارة لا يشترط فيها ذلك، كما أنّ الإشارة أرقُّ وأدقّ من العبارة، فالإشارة تلوّح والعبارة توضّح[4]. ويستتبع هذا

(1) الطوسي: اللّمع، مرجع سابق، ص 32.

(2) عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، دراسة وتحقيق: علي عبد الواحد وافي، نهضة مصر للطباعة والنشر، ط4، 2006م، 991/3.

(3) أبو نصر السرّاج الطّوسي: اللّمع. ص 32.

(4) تنظر في هذا الفرق: الرسائل الصغرى، ابن عباد الرندي، نشر: بولس نويا اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1975، ص 121. إيقاظ الهمم في شرح الحكم، أحمد بن عجيبة، المطبعة الجمالية، مصر، 1913، ج1، ص 118.

التفريقَ تفريقٌ آخرُ يقع بين مسار علماء الإشارة، ومسار علماء العبارة في تلقّي آي القرآن الكريم، وفهم ما تنطوي عليه من مراتب دلاليّة ظاهرة ومعانٍ إشاريّة باطنة، ذلك أنَّ علماء العبارة أو علماء الظاهر، يركّزون على المعنى المطابق لظواهر الألفاظ والتراكيب، أو المستخلص منها باعتبار وجوهها الحقيقيّة والمجازيّة، دون عناية بما تتضمّنه من معانٍ عميقة أو باطنيّة أو إشاريّة على نحو تكون فيه موازية نوعًا من الموازاة، ومماثلة نوعًا من المماثلة للمعاني الظاهرة، ولذلك تنصرف عنايتهم إلى التلقّي عن العبارة دون التلقّي عن الإشارة. وأمّا الصوفيّة فجمعوا بين ظاهر العبارة وإشارتها، ولم يكتفوا بالوقوف على الظاهر، بل تغلغلوا في باطن العبارة واستلهموا منها معانيَ إشاريةً عميقة ودقيقة بوساطة الإلهام الإلهيّ والمدد الربّاني، بعد أن جاهدوا نفوسهم واستقاموا على الطريقة المثلى متّبعين صراطَ الحقِّ المستقيم، فصفت قلوبهم، وشفّت أرواحهم، وأصغت إلى إلهامات بارئها المضمرة في كتابه العزيز، وهي تتنـــزّل في أوعية قلوبهم في أثناء تلاوته وتدبّره والانفعال به، كلٌّ على قدر احتماله وحاله ومقامه وصفاء قلبه، وفي بيان هذا المسار من تلقّي آي القرآن الكريم يقول ابنُ تيميّة: "لا ريب أنّ الله يفتح على قلوب أوليائه المتقينَ وعبادِه الصالحين- بسبب طهارة قلوبهم ممّا يكرهه، واتّباعهم ما يحبّه- ما لا يفتح به على غيرهم، وهذا كما قال عليّ كرّم الله وجهه: "إلا فهمًا يؤتيه الله عبدًا في كتابه. وفي الأثر: من عمل بما علم ورّثه الله علم ما لم يعلم، وقد دلّ القرآن على ذلك في غير موضع"(1).

وقال ابن رشد في هذا السّياق {من البسيط}:

تفلسفوا وادعوا علوما	صاحبها في المعاد يشقى
واحتقروا الشرع وازدروه	سفـــاهة منهم وحمقـــاً.

ولقد استقوى موقف الفقهاء ذاك بمعاضدة بعض الحكام الذين اقتنعوا بوجهة رأيهم؛ فاستغلوا سلطانهم لا في قهر التّجارب الصّوفيّة الثّائرة فحسب (نحيل على

(1) ابن تيميّة: مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ/ 1995م. ج13، ص 245.

تجارب الحلاّج وعين القضاة والسّهروردي) بل الفلاسفة أيضًا. "ومن أشهر أولئك يوسف ابن تاشفين الذي تولى سنة 493هـ السّلطة وتبنى القول بتحريم وتبديع الفلسفة وعلم الكلام ثم حرّق كتب الغزالي"[1].

إنّنا لو نظرنا إلى المسألة من حيثُ القصُّ لتبيّن لنا أنّ المبالغات قصّا وتخييلا من العناصر الثابتة في أخبار الأولياء، مجاهداتُهم ورياضاتهم وسياحاتهم، وبالتّالي أليست صفة القداسة والخرق لاتخرج عن هذه المبالغات. ثمّ أليس الإنكار والتنكير ثابتين في قصص الأنبياء وهو الأنبياء المرسلون، فما بالك بقصص الأولياء وهم غير مرسلين. وريثما يفلح النبيّ في إثبات نبوّته فهو عند منكريها كاذب (**﴿فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَ** رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ"[2]) أو مجنون ("وقَالُوا مَجْنُونٌ وازْدُجِرَ"[3]) فإن أظهر ما يخرق نواميس الطّبيعة المألوفة {المعجزة} فإنّه ساحر ("إنّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيم"[4]).

وصفة السّحر وما تستبطنه من مكر وخرق، تبينُ باستمرار عن قدرة على تحميق الآخرين، نستدلّ على ذلك بما ذكره ابن النّديم في شأن الحلاّج، قال: "كان رجلا محتالا مشعبذا، يتعاطى مذاهب الصّوفيّة، يتحلّى ألفاظهم، ويدّعي كلّ علم، وكان صفرا من ذلك، وكان يعرف شيئا من صناعة الكيمياء"[5]. يبدو السّحر وخرق المألوف حيلا مكتسبة من صناعة الكيمياء، ويعرض ابن النّديم لمأزقين مرّ بهما الحلاّج وهو يحاول استعراض قواه الخارقة لإثبات دعاويه، فمرّة أرسل إلى أبـي سهل النّوبختي يدعوه إلى الاعتقاد به. فقال أبو سهل لرسول الحلاّج: "أنا رأس مذهب، وخلفي ألوف من النّاس يتبعونه باتّباعي له، فأثبت لي

---

(1) ابن عربـي: الفتوحات المكّية: السّفر الثّاني، تحقيق وتقديم: عثمان يحيى، تصدير ومراجعة: إبراهيم مدكور، ط: 2، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعيّة بالتّعاون مع معهد الدّراسات العليا في السّربون، الهيأة المصريّة للكتاب، 1978. ص 40 وما بعدها.

(2) سورة آل عمران(3)، الآية: 184.

(3) سورة القمر(54)، الآية: 9.

(4) سورة الأعراف(7)، الآية: 109.

(5) ابن النّديم: الفهرست، ج: 5، ص 241.

في مقدم رأسي شعرا، فإنّ الشّعر منه قد ذهب، ما أريد منه غير هذا". فذهب رسول الحلاّج و لم يعد ثانية"[1].

ومرّة حرّك الحلاّج يده في مجلس فنثر مسكا على القوم، وحرّك يده مرّة أخرى فنثر دراهم، وهنا يشير ابن النّديم إلى أنّ شخصا فهيما كان بين الحاضرين لفت نظر الحلاّج إلى أنّ الدّراهم التي أحضرها هي من النّوع المعروف بين النّاس، وخاطبه قائلا: "أرى دراهم معروفة، ولكنّي أومن بك وخلقٌ معي، إن أعطيتني درهما عليه اسمك واسم أبيك". فقال الحلاّج: "وكيف، وهذا لم يُصنع؟". فقال الرّجل(الفهيم): "من أحضر ما ليس بحاضر، صنع ما ليس بمصنوع"[2].

هنا تحديدا يصير قصور الآخرين(فقهاء مشككين أو صوفيّة مناوئين)عن فهم حقيقة الكرامات قصورا مضاعفا وذلك حين يصلوها بالكيمياء والسّحر مباشرة ويقدّمون أصحابها أفرادا غريبي الأطوار وذلك من مثل ما ذكره الذّهبي عن الحلاّج وتحمّله العجيب للأوساخ" إذ كان في مرقّعته–وهو مجاور في حرم الكعبة– قملة كبيرة قام أصحابه بوزنها فبلغت نصف دانق"[3].

إنّ علوم الصّوفيّة إذن ما عادت تقنع بممكن الفهم والتأويل، بل انزاحت بمعارفها عن الأذهان والأفهام التي كثيرا ما تمّ الإقرار بعيّها وقصورها الأصيل عن الفهم. ومن هذا المنطلق تمّ التعتيم على هذه المعارف تحرّزا عليها أن تشيع جهارا، بل وتمّت طلسمتُها، ولنا أن نستدلّ بعلم العدد مثلا، ذاك الذي مثّل في الاتّجاهات العرفانيّة، النّواةَ المنظّمة لصورة الكون وقد أُشربت بطابع التأمّل الميتافيزيقيّ بما هي سُبل تُفضي إلى الحكمة، ومعرفة أسرار الرّبوبيّة[4]. ولعلّنا نتبيّن الرّمزيّة العرفانيّة في أنّ الواحد رمز على الإله كما أنّ العدد رمز على العالم

---

(1) ابن النّديم: الفهرست، ص 241.

(2) الحلاّج: كتاب الطّواسين، تحقيق ودراسة: لويس ماسنيون، مقابلا بتحقيق: بولس نويّا اليسوعي، إعداد وترجمة: رضوان السح وعبد الرزاق الأصفر، ط: 2، دار الينابيع، سورية 2009. ص 42.

(3) الذهبي: سير أعلام النّبلاء، ج: 14، ص 317

(4) عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصّوفيّة، ط: 1، دار الأندلس ودار الكندي، بيروت، 1978، ص 396.

باعتبار الكثرة والتبعّض والتركيب، وفي أنّ العالم المرموز إليه بالأعداد، هو محلّ التفصيل وظهور الواحد في المراتب المختلفة. والعالم بهذا المعنى الرمزيّ مجمل في الواحد والمبدأ الخالق.

ولقد صاغ محي الدّين بن عربـــي بنية عرفانيّة خاصّة بالعدد في لغة استسراريّة مرموزة وذلك في قوله: "... ظهرت الأعداد بالواحد في المراتب المعلومة، فأوجد الواحد العددَ، وفصّل العددُ الواحدَ، وما ظهر حكم العدد إلاّ بالمعدود،... فلا بدّ من عدد ومعدود، ولا بدّ من واحد يُنشئُ ذلك فينشأ بسببه"[1].

- الرموز الطلسميّة تحميقا لأهل الرسوم

إنّ الإقرار بالبعد القصديّ في صوغ الرّمز صوغًا مُغربًا معناه أنّه ما عاد الحوار مع المتقبّل فهما وتحليلا إحدى مرامي الصّوفي ناظما أو ناثرا، بل صار الإغراب درجة ثانية في الصّياغة يتأبّى بفعلها الرّمز عن الفهم والتدبّر، فينغلق دونه، ويوصدُ أبوابه في وجه المتقبّل بغِلالات كثيفة من الإغراب والغموض القصديين. وبهذا يفقِد النصّ الصّوفي سمةً من سمات الخطاب الأدبيّ ألا وهي الحوارُ بين الباثّ والمتقبّل، ومن ثمّ تنشأ فجوةٌ سحيقةٌ بين الطّرفين[2]. فالصّوفي يرى "أهل الرّسوم" دون درجة نصّه أسرى لظواهر النّصوص، وبنفس القدر لا ينتظرُ من الصّوفيّة أمثالِهِ إلاّ الصّمتَ.

وإنّنا نعدّ الانـــزياح هو المثير الجماليّ الأوّل للإغراب الصّوفي، بل إنّنا نعدّه المسؤول عن تمايز هذا النّمط في الكتابة عن غيره ناهيك عن أنّه السّببُ في عدم قدرة البعض فهمَ مرامي الصّوفيّة واستيعاب جماليات خطابهم. وإذا ذهب البعض إلى اعتبار الانـــزياح خروجا عن أصول اللّغة وإعطاء الكلمات أبعادا دلاليّة غير

---

(1) ابن عربـــي: فصوص الحكم، شرح عبد الرزاق الكاشاني، مطبعة مصطفى البابـــي الحلبـــي، 1966. فصّ حكمة قدوسيّة في كلمة إدريسيّة، ص ص 79-80.

(2) محمود عبّاس عبد الواحد: قراءة النصّ وجماليات التلقي بين المذاهب الغربية الحديثة وتراثنا النقدي – دراسة مقارنة –، ط: 1، دار الفكر العربـــي، 1996. ص 66.

متوقّعة[1]، فإنّنا نراه انحرافًا عمّا هو مألوف، بل يمكن اعتباره هو الأسلوب ذاتهُ[2].

واستتباعًا لسمة الإغراب ما صارت المواضعةُ شرطا ملزِما في صوغ الدّلالة الصّوفيّةِ، بل إنّها مواضعةٌ آسرة تقصُرُ التّقصير كلّهُ عن الإيفاء بالمقاصد، لذا أنّى لخطاب أساسه المواضعةُ أنّ يعبّر عن تجربة تنـــزاح عن كلّ مواضعة؟. ولهذا تحديدا بتر الصّوفيّة - عن قصد - المعنى الأصيلَ لكلمة رمز، فما عاد يدلّ على معنى التوجّه إلى الآخر باعتبار ه مشاركا في صِلةٍ أو طقسٍ معيّنين، بل صار الرّمز المغربُ معهم إقصاءً للآخر و"دليلَ صدق على المعنى المغيب في الفؤاد[3]. ولا يذهبنّ بنا الظنّ إلى أنّ الإغراب وتيرتُهُ واحدةٌ بل هو في حركيّة موازية للانفعالات والمواجيد.

إنّ الرّموز - بما هي ابتكارٌ تعبيريّ - عُرضةٌ لتقلّباتٍ وانـــزياحاتٍ عديدةٍ شأنُها في ذلك شأنُ كلّ خطاب. ينشأُ ذلك بحسب المتقبّلين وزوايا تدبّرهم النصّ الصّوفي. وقابليّةُ التغيّرِ هذه موصولةٌ حتما بمظاهر الإغراب والإلغاز. ناهيك عن الإقرار إقرارا قبْليّا بقصور الآخر خيالا وإيمانا. ولعلّة قصوره يبذل ما استطاع من جهد لكي يجذب التّجربة الصّوفيّة إلى أفقه الخاصِّ، وعلى نحو ما يحاول بكلّ حيلة ممكنة أن يرُدّ المقارباتِ الصّوفيّةَ نصوصا وتجارب إلى المستوى الشّائع.

---

(1) بوطران محمد الهادي (وآخرون): المصطلحات اللّسانيّة البلاغيّة والأسلوبيّة الشعريّة، دار الكتاب الحديث، بيروت 2008. ص 160.

(2) نستدلّ على ذلك بإحدى الكرامات التي أوردها الجامي، قال: "كان ذو النّون-قدّس اللّه سرّه-سيّاحا، فقال: "كنت في سفر، فرأيتُ شابًا، وبه قلقٌ واضطراب، فقلتُ" من أين يا غريب؟، فقال: أيكون غريبا من كان له مع اللّه أُنس ومودّةٌ؟! فصحتُ صيحةً وخررتُ مغشيًا عليّ، فلمّا أفقتُ قال: ذا حدث لك؟. قلتُ: وافق الدّواءُ الألَمَ".
الجامي: نفحات الأنس، مصدر سابق، ص 28.

(3) ابن عربـــي: الفتوحات المكّية: السّفر الثّالث، تحقيق وتقديم: عثمان يحيى، تصدير ومراجعة: إبراهيم مدكور، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعيّة بالتّعاون مع معهد الدّراسات العليا في السّربون، الهيأة المصريّة للكتاب، ط: 2، 1978. ص 196.

وقد شبّه "ولتر ستيس"/ Walter Estes استحالة نقل التجربة الصّوفيّة إلى متقبّل لم يعش قطّ مثلها باستحالة نقل طبيعة اللّون إلى شخص ولد أعمى[1] ومن هنا كان غيرُ الصّوفي هو الأعمى من النّاحية الرّوحيّةِ، وبالتّالي فهو قاصرٌ وجوبا عن تذوّق ما لا قدرةَ ولا كفاءةَ لهُ على تذوّقه.

وإنّه بغير عناء نتبيّن ما بين الرّمز والشّطح من صلات، فإذا كان الشّطح - وفق تعبير الجرجاني -عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، تصدر من أهل المعرفة باضطرار واضطراب. وهو زلّات المحقّقين، ودعوى حقّ يفصح بها العارف لكن من غير إذن إلهي"[2]. فإنّ الرّمز بدوره إلغاز كفايته غير مساوية لكفاية متقبّليه، إلغازٌ لا يتطلّب كفاية معجميّة ولا رمزيّة، بل كفاية ذوقيّة، وكلاهما يتمّ البوح بهما غلبةً وقهرًا.

وعلى خلاف ما أنف سنتبيّن أنّه، لئن كان الرّمز عند عموم الصّوفيّة سترا وإضمارا فإنّه مع الحلاّج -مثلا- كان رعونةً وتحدّيا، وهذا ما أفضى إلى تحوّل نوعيّ من رمز ذي قابليّة تأويليّة إلى نصّ معمّى مبتدَع مفارقٍ كلّ المعايير التعبيريّةِ والتركيبيّةِ والدّلاليّةِ، نصّ طلسم هو التعبير الأقصى والأقسى عن عجز اللّغة من جهة وعن قدرة الصّوفي على تخليق نصّ بديل هو المعادلُ التخييليُّ لأحواله وعوالمه، هو الدّالّ والمدلول، وهو المرسل والمتقبّل في ذات الآن. نصّ لا يتطلّب كفاية معجميّة ولا رمزيّة لحِلّ مغاليقه بل كفايةً ذوقيّةً طلسميّةً. إنّه استعمال فريد لم يُصَغ على نيّة الكتابة أو الحدث المنطوق إنّما هوُ نصّ قائمُ بذاته وفق وجود يتماشى وعالَم المواجيد الذي تكتنـــزه الذّات أسرارا.

ولعلّنا لا نجانب الصّواب إذا اعتبرنا النصّ المعمّى هو العديلُ الضّديدُ للتقبّل التكفيريّ الذي مارسه عليهم الفقهاء "أهل الرّسوم". بديلٌ مستفزٌّ متحدّ كثيرا ما نُسب إلى السيمياء بما هي نوعٍ من أنواع السحر. ولهذا تحديدا استشنع الصّوفية المتأخرون كلمات وفيرةً لا لطبيعتها الرّمزيّةِ أو الشطحيّةِ

(1) ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، ترجمة وتقديم: إمام عبد الفتّاح إمام، ط: 1، مكتبة مدبولي، مصر 1999. ص 343.

(2) الشّريف الجرجاني: التعريفات، مادّة: شطح.

بل لأنها بوح بأسرار محرّمة[1]. ولعلّنا لا نحيد عن الصّواب إذا اعتبرنا أنّ ما شاهده الصّوفيّة بعد الحلاّج من أخطار دفعهم إلى إيثار السّلامة وذلك بالتزام الصّمت والكتمان. ولهذا السّبب تحديدا فقدت نصوصهم جذوتها فعالها التصنّعُ والتقليدُ.

ولعلّنا لا نجانب الصّواب أيضًا إذا اعتبرنا الحمق متفاوت الدّرجات بين النّاس تماما كالعقل، وليس من أحد إلاّ وفيه حمقة فيها يعيش، وهي ما يحول دونه والكمال وما يحول دونه ومعرفة الذّات الإلهيّة تمام المعرفة، ولذلك قال أبو الدرداء: "كلّنا أحمق في ذات اللّه"[2]. وذهب سفيان الثوريّ أبعد منه حين عدّ الحمق سرّ هناء الإنسان بعيشه، قال: "خُلق الإنسان أحمق لكي ينتفع بالعيش"[3]. وبهذا الاستتباع يصير تقبيح الحمق سواءً في الواقع المجسّم أو التصوّر أمارة على النّزوع نحو الكمال والرقيّ، ويصير تتبّعه والتشهير به وتضخيمه سواء في ما يأتيه الفقهاء أو ما يأتيه الصّوفيّة في كراماتهم دلالة على ذلك.

5 - الوليّ بطلا عييا

إنّ ما لاحظناه آنفا من اتّسام الوليّ بقدسيّة مفرطة، وقدرة غير محدودة أسهمت في تشويش وعي كثير من المتقبّلين، ممّا دفعهم إلى الحفر عميقا في هذه الصّورة الخارقة تفكيكا لمسلّمات ثابتة الوجود راسخة التأثير. **وأوّل ما بادروا إليه هو تكسير الأوهام الحافّة بصورة الوليّ /البطل، وإنــزاله إلى موقعه الحقيقيّ بما هو إنتاج واقع تاريخيّ مُحدّد. وذلك بفضح العنجهيّة التي يصدر عنها والمخاريق المفتعلة التي يأتيها.**

---

(1) أوجز السّهروردي المسألة في بيته التّالي:

بالسرّ إذ باحوا تُباح دماؤهم　　　وكذا دماء العاشقين تباحُ

كامل مصطفى الشيبـــي: صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي، دار المناهل، بيروت 1997، ص 152.

(2) ابن الجوزي: أخبار الحمقى والمغفّلين، تحقيق: محمّد عبد الكريم النمري، ط: 1، دار الكتب العلميّة، بيروت 1978. مرجع سابق، ص 26.

(3) المرجع السّابق، ص 27.

فالوليّ شخصيّة زائفة لا يظهر زيفها من خلال الأعمال الكبيرة التي يقوم بها فحسب، وإنّما من خلال الأعمال الصّغيرة والتفصيلات التي تبدو على غير قيمة. وبالتّالي **لا يصير الوليّ عييّا بسبب سذاجاته الكبيرة التي يتمّ فضحها بيُسر فحسبُ، بل بسبب سذاجاته الصّغيرة التي فشل في حجبها واستبعادها**. وبالتّالي يصير دور شخصيّة الوليّ هو خلق الانطباع بزيفها. وهذا الانطباع قد يكون موصولا بالوليّ شخصيّةً قصصيّةً في قصّة الكرامة وقد يكون موصولا به شخصيّةً واقعيّةً منقطع الصّلة بالكرامة. وفي كلتا الحالتين نراه مُماثلا **المِغزَلَ تَحُوطُهُ خيوط السّلبيّة**.

ونصدر في مبحثنا هذا عن التعريف اللّغويّ للجذر(ع. ي. ي)، فالعِيّ عجزٌ عن بيان المراد، وعجز عن إحكام أمرٍ ما[1]، فهو القصورُ في مجمل معانيه، قد تتفاوت درجاته من كرامة إلى أخرى، من ذلك ما أورده الخطيب البغدادي في تاريخه، قال: "حدّثني أبو سعيد السّجْزي، قال: أخبرنا محمّد بن عبد اللّه بن عُبيد اللّه الصّوفي الشّيرازي، قال: سمعت عليّ بن الحسن الفارسي بالموصل يقول: سمعتُ أبا بكر بن سعدان يقول: قال لي الحُسين بن منصور: تؤمن بـــي حتّى أبعث إليك بعصفورةٍ تطرحُ من ذَرَقها وزْنَ حبّةٍ على كَذا منًّا نحاس فيصيرُ ذهبًا؟!. قال: بل أنت تؤمن بـــي حتّى أبعثَ إليك بفيلٍ يَسْتلقي فتصيرُ قوائمُهُ في السّماء، فإذا أردتَ أن تُخفيه أخفيتَهُ في إحدى عينيْك. قال: فَبُهتَ وسَكَتَ"[2]. إنّ بَهَتَ الشّخصيّة وسكوتَها هنا أمارة عن عيّ في التصرّف.

وقد يكون العيّ دافعا نحو حماقات سلوكيّة جمّة تجمع بين الكذب والرّعونة والتهوّر... حماقات قد تستنــــزف الكثير من الجهد والطّاقة والتّحضير... أمور صاغها القصّص بكثير من التزيّد، من ذلك ما أورده الذّهبـــي قال: "وَمن كرامات هَذَا الْوَلِيّ مَا رَوَاهُ ابْن كثير فِي تَارِيخه بلَفْظ روى بَعضهم قَالَ كنت أسمع أن الحلاج لَهُ أَحْوَال وكرامات فَأَحْبَبْت أَنْ أختبر ذَلِك فَجِئْته فَسلمت عَلَيْهِ فَقَالَ تشْتَهي السَّاعَة عَلَيّ شَيْئا فَقلت أشتهي سمكًا طريا فَدخل منــزله فَغَاب سَاعَة ثمَّ

(1) ابن منظور: لسان العرب، مرجع سابق، مادة "عيي".
(2) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، مصدر سابق، ص ص 704-705.

خرج عَليّ وَمَعَهُ سَمَكَة تضطرب وَرجلَاهُ عَلَيْهِمَا الطين فَقَالَ دَعَوْت الله فَأمرني أَن آتِي البطائح لآتيك بِهَذِهِ السَّمَكَة فخضت الأهواز وَهَذَا الطين مِنْهَا فَقلت إِن شِئْت أدخلني مَنْزِلك ليقوي يقيني بذلك فَإِن ظَهرت على شَيْء وَإِلَّا آمَنت بك فَقَالَ ادخل فَدخلت وأغلق عَليّ الْبَاب وَجلسَ يراني فَدرت الْبَيْت فَلم أجد فِيهِ منفذا إِلَى غَيره فتحيرت فِي أمره ثمَّ نظرت فَإِذا أَنا بزير فكشفته فَإِذا فِيهِ منفذ فدخلته فأفضى بِي إِلَى بُسْتَان هائل فِيهِ من سَائِر الثِّمَار الجديدة والعتيقة وَإِذا أَشْيَاء كَثِيرَة مَعْدُودَة للْأَكْل وَإِذا هُنَاكَ بركَة كَبِيرَة فِيهَا سمك كثير صغَار وكبار فدخلتها وأخرجت مِنْهَا وَاحِدَة فنال رجْلي من الطين مثل الَّذِي نَالَ رجله فَجئْت إِلَى الْبَاب فَقلت افْتَحْ فقد آمَنت بك فَلَمَّا رَآنِي على مثل حَاله أسْرع خَلْفي جَريا يُرِيد أَن يقتلني فضربته بالسمكة فِي وَجهه وَقلت يَا عَدو الله أتعبتني فِي هَذَا الْيَوْم، وَلما خلصت مِنْهُ لَقِيَنِي بعد أَيَّام فضاحكني وَقَالَ لَا تفش مَا رَأَيْت لأحد أبْعث إِلَيْك من يقتلك على فراشك قَالَ فَعرفت أنه يفعل إِن أفشيت عَلَيْهِ فَلم أحدث بِهِ أحدا حَتَّى صلب"[1].

كما قد يتمّ تشقيق وجوه الحمق لتشمل أنواعا عدة، تتفاوت في درجاتها وتركيزها بناء على درجة موضوع التحميق فيها، بحيث تشمل ما قد نصطلح عليه بتحميق الأفعال وتحميق الهيآت وتحميق النّوايا. ثالوث مهيمنٌ أبانَ عن وجود معايير مضبوطة إذا تمّ الخروج عنها تمّ التّحميق فالتّشنيع.

والجدير بالملاحظة أنّ التّحميق كثيرا ما كان في سياق دِعائيّ تشهيريّ يمهّد لمرحلة أقسى وأشدّ هي السّجن أو التعذيب والتنكيل وصولا إلى التقتيل. أمور ذات تراتبيّة مدروسة تسعى إلى إقصاء الصّوفيّة، خاصّة ذوي التّجارب الثّائرة والمؤثّرة ورميهم بالمروق والزندقة وذلك في سياق أكبر وأشمل هو العمل على التنفير من المختلف وحرمانه من القبول الاجتماعيّ واصطناع هُويّة فاسدة وطويّة إيمانيّة مارقة له. وحينها **يكون التّحميق تنفيرا للتكفير.**

---

(1) الذهبـــي: سير أعلام النّبلاء، ج: 14، ص 323.

6 – فهم قصّة الكرامة صنيعة الرّاوي والمؤلّف والقارئ

إن قصّة الكرامة مثلها مثل أي ظاهرة لغوية تقوم على علاقة توصيل بين متكلم ومستمع، بين راو ومتلق، غير أن القص بما هو ظاهرة أدبية يتميز بنوع من التعقيدات تتأتى من تعدّد مستويات التوصيل. وفي خضم العملية القصصية للكرامة تتراءى لنا مجموعة من العلاقات أولاها العلاقة التي تربط بين **المؤلف والقارئ**، وثانيها بين **المؤلف والرّاوي**.

فعندما نتساءل عن صلة مسرودة الكرامة بمؤلفها نجد أن المؤلف مبدئيا هو السارد التقليدي لها. هو صاحبها وصائغها بفكره وذوقه ومعتقداته، إلا أن قصّة الكرامة سرعان ما تكشف عن قائلين غير المؤلف، هم أولئك المتجادلون حول صدقيّتها من عدمها، والطّامحون إلى تحقيق ذواتهم، فيكونون بذلك أصوات مواقفهم في تجربة الكرامة ككل.

وإنّا إذا توخّينا مفهوم القارئ في نظريّة التقبّل، فإنّنا سنتجاوز ذاك التّصوّر البالي الذي يرى العلاقة بين الكاتب والقارئ بسيطة تتشكل من طرفين اثنين؛ أحدهما يملي رأيه، وهو الذي يعّلم ويعلم معا، والآخر هو القارئ يتلقى النص جاهزا، كاملا مرتبا، بحيث يتسنى له المزاوجة بين عمليتي القراءة والتمتع، فدوره إذن إستهلاكي محض. نتجاوز هذا كلّه لنبيّن أن العلاقة بين الكرامة وقارئها تخضع لمنطق السؤال والجواب. والحالة هذه تصبح الكرامة جوابا عن سؤال، وبعبارة أخرى لا يرى قارئها فيها إلاّ ما يعنيه. ومن الثابت أن الجواب الذي تقدمه قصّة الكرامة عن سؤال ما لا يكون كافيا تماما وأبدا، لأن نصّها هو أيضا يطرح أسئلة وعلى القارئ أن يجد لها أجوبة. ويترتب على ذلك، أن منطق السؤال والجواب يَقدم في شكل جدلي أو يقدم– بما أن الأمر يتعلق بالابستمولوجيا– في شكل حلقة هيرمينوطيقية. وللسبب ذاته، فإن "فهم نص تاريخي ما، يعني: فهم السؤال الذي أجاب عنه النص، وبصفة عامة: البحث عما يسميه غادامير بـ "أفق الأسئلة" L'horizon de questions. وقد سمّى "هانــز روبير ياوس" أفق الأسئلة عند غادامير بـ "أفق الانتظار" /التوقع horizon d'attente، وهو مجموع السلوكات والمعارف والأفكار المسبقة التي يواجهها عمل "فني" ما زمن صدوره، والتي على أساسها تقاس قيمته. فالارتباط بأفق

انتظار الجمهور، يُفضي بتقبّل نصّ ما إمّا إلى التأكيد confirmation أو إلى التخييب déception. ويسمي ياوس المسافة الواسعة، إلى حد ما، التي تنشأ بين انتظار الجمهور والنص بـــ "المسافة الجمالية" distance esthétique. ففي حالة تخييب أفق التوقع، يمكن أن يغضب الجمهور فيؤدّي ذلك إلى: تغير في السلوكات والمعايير، لا بل وحتى "تغيرا في الأفق/changement d'horizon"، هذا إذا استرجعنا المفهوم الذي اختلقه "ياوس"[1].

إنّ قصّة الكرامة إذن ما هي إلاّ منظومة من التخطيطات أو التوجيهات العامّة، التي يجب أن يحقّقها القارئ على حدّ قول رومان انغاردن/Roman Ingarden و"بدون القارئ لا تكون هناك نصوص أدبيّة على الإطلاق"[2]. **هي إذن كرامات معطّلة ما لم يقرأها قارئ متدبّر، يُنتج منظومتها ويزيدُ على مُميّزاتها النصّية مُميّزاته الذّاتيّة في سياق من العلاقة الجدليّة النّامية، ينـــزاح بموجبها عن كونه مجرّد مستهلك سلبيّ ليصير منتجا لها.** وما محاولته ممارسة فعل الفهم إلاّ لأنّ الكرامة مبنيّة على تكثيف المعنى الذي يُدخل القارئ في غموض ومتاهات تعبيريّة وعجائبيّة تدفعه كلّها إلى تأويلات متعدّدة، وهذا بالضّبط ما يُعطي قصّة الكرامة استمراريتها وخلودها بفعل الحواريّة المستمرّة بين البنية النصّية للكرامة وبنية الذهنيّة للقارئ في سياق عامّ من "أفق التوقّعات" بما هي –وفْق ياوس –المعايير والمقاييس التي يستعملها القرّاء للحكم على النّصوص الأدبيّة في أيّة حقبة"[3]. وإذا قمنا بمقايسة ما كان ياوس قد حدّده في شأن الأدب[4] بشأن قصّة الكرامة نتبيّن ما يلي:

(1) Hans Robert Jaus: pour une esthétique de la réception; traduit par Claude Maillard préface de Jean Starobinski. Gallimard; paris 1978; p. 150.

(2) تيري إيجلتون: المقدّمة في نظريّة الأدب، ترجمة: صالح فخري، ط: 1، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت 1992. ص 67.

(3) رامان سلدن: النظريّة الأدبيّة المعاصرة، ترجمة: جابر عصفور، ط: 1، دار قباء للطّباعة والنّشر والتوزيع، القاهرة 1998. ص 167.

(4) اقترح ياوس ثلاثة أشكال من المقاربة تعمل كلّها على إنشاء "أفق التوقّعات"، وهي:
– يتأسّس الأفق من خلال المعايير المعهودة أو جماليات الجنس الأدبيّ الذّائعة.
– من خلال علاقاته الضمنيّة بغيرها من الأعمال.

- إنّ انـــزياح قصّة الكرامة عن القصّ المألوف تركيبا وتخييلا هو الذي ميّزها عن غيرها وبالتّالي سمح بمقايسة قيمتها الأدبيّة والإيمانيّة والتخييليّة باستمرار.
- إنّ أفق التوقّعات الذي يأتي من خبراتنا القديمة بأعمال سابقة حينما نطّلع على نصوص الكرامة، قد يُفضي بنا إلى اعتبار قصّة الكرامة مجرّد تنويع لها، أو تصحيح أو تبديل، أو لعلّها مجرّد توقّعات تنبعث من جديد.
- إنّ قصّة الكرامة لحظة ظهورها/روايتها لا تقدَّمُ بجدّة مفرطة(باعتبار أنّ المجالات الكبرى لأعمال الوليّ الخارقة يمكن حصرها) كما أنّ القارئ لا يتلقّاها من فراغ معرفي وخبراتي. وبين مسرودة مراودة بإشاراتها الصّريحة والضّمنيّة، وبين أُلفة تتطلّع باطّراد نحو الجديد المربك تتراوح قراءة الكرامة الصّوفيّة.

وبناءً عليه فإنّ الرّاوي عندما يقصّ الكرامة لا يتكلم بصوته فقط ولكنه ينخرط ضمن سلسلة رُوّاة آخرين يحملون معه ثقل السرد والمتن ويتوجّهون -جميعهم-بقصّة الكرامة إلى مستمع تخييلي يفوّض راويا حقيقيّا أو تخييليا يقابله في هذا العالم، لذا نتوصل هنا إلى أن القارئ قد يغدو كائنا افتراضيّا أو لنقل مُؤمّلا.

أما العلاقة بين المؤلف والرّاوي فإنها تتراوح بين البساطة والتعقيد، فالرّاوي ليس هو المؤلف أو صوته، بل هو سند المؤلف داخل النصّ، له أسلوبه الخاصّ في صياغة بنيات القصّ، شأنه شأن الشخصية والزمان والمكان، وهو أسلوب مُعيّنٌ في تقديم المادة القصصية، بل إنّا نعدّه حلقةً من الحلقات العديدة التي تشُدّ قصّة الكرامة سَندًا ومتنًا. إنّه مانح السّرد هويّته القصصيّة والتّخييليّة. وقد ذهب البعض أبعد من ذلك حين عدّة "قناعا يتبنّاه المؤلّف ليعبر به عن رؤياه الخاصة"[(1)].

- من خلال التّباين بين الخياليّ والواقعيّ، أي بين الوظيفة الجماليّة للّغة ووظيفتها العمليّة.

Hans Robert Jaus: pour une esthétique de la réception, p. 49.

(1) Wolfgang kayser: ***Qui raconte*** le ***roman***?, in Poétique du récit, Éditions du ***Seuil***. 1977, Paris, p. 72.

ولئن اعتبر بارت ساردَ هو مانحُ السرد، يرسله إلى الطرف الآخر سواء تجلى هذا الآخر نصيا أم لا، فيأخذ على عاتقه سرد الحوادث ووصف الأماكن وتقديم الشخصيات ونقل كلامها والتعبير عن أفكارها ومشاعرها وأحاسيسها[1]، فإنّا نرى ذلك أدنى أدواره وأكثرها تقليديّة، إنّ السّارد في نظرنا هو الذي يحضّر مُمكنات الفهم في الكرامة تقديسًا أو تحميقًا، ومهما حاول توجيهها عبر تسريب مواقفه لِماما، أو عبر التّركيز على زوايا مختارة في قَصّه، على ذلك يظلّ زمام الفهم والتّأويل بيد القارئ، ذاك الذي يتدبّر قصص الكرامات لاوفق ما صيغت له جاهزةً، بل وفق ما خلّقهُ هو من معانيها.

الراوي إذن غير الشخصية، وغير المؤلف، إنّه موقع (دور/ وظيفة) يجعلها المؤلف سندا وثيقا لقصّة الكرامة، يقوم بتسجيل ما تتمخض عنه المجالس والمشاهدات والمرافقات... أو الوثائق التي يعثر عليها، والتي تمثل صورة حقيقية أوخيالية بعيدة عنه زمانا ومكانا. وقد يجعل الكاتب هذا الراوي شاهدا مشاركا أو غير مشارك في الأحداث، وقد يكون صوتا ضعيفا غير محدّد بدقّة من مثل: "وقد حُكِي في مجلس آخر عن سهلٍ بن عبد اللّه أنّه قال..."[2]. وبتوضيح أدق، قد يكون راوي قصّة الكرامة هو الصوت غير المسموع الذي يقوم بتفصيل مادة الرواية إلى المتقبّل، وربما يكون الشخص الموصوف مظهرا داخل قصّة الكرامة، يتولى مهمة الإدلاء بالتفاصيل كاملة، فهو يملك القدرة لتقديم الشخصيات، وسماتها وملامحها الفكرية، وعلاقاتها وتناقضاتها، كما أن من مهامه تقديم الوقائع المتعاقبة أو المتداخلة أو المتوازنة، تلك التي تؤلّف كيان الحدث المتفجّر في الكرامة، ويقوم فضلا عن هذا بتقديم التدقيق الزماني والمكاني للشخصيات والأحداث، ويسبك جميع هذه المعطيات سرديّا.

وإذا كان الصّوفي هو المبدع الإنجازيّ لحدث الكرامة، والرّاوي هو الضّامن لنقلها، فإنّ القارئ -وفقا لمفاهيم نظريّة التقبّل-سواء قرأ القصّة أو سمعها هو مبدعها فهما وتأويلا، سواء قدّس حدثها وآمن بقدرة الوليّ فيها أو حمّق حدثها

(1) ***Roland*** Barthes: ***Introduction*** à l'***analyse structurale*** des ***récits***, in Poétique du récit, 1977, p. 38.

(2) الطّوسي: اللّمع، مصدر سابق، ص 477.

وسفّه وليّها. في كلتا الحالتين تحقّقت مقاربة وتؤولُ إلى نتائج دالّة على فاعليّة القارئ. غير أنّا نرى أنّ هذه الفاعليّة قد تأسّرُها بعض الأحكام القبليّة الرّاسخة من ذلك أنّ القول بقدسيّة فعل الكرامة والإصرار على طبيعتها الإلهية استتبع أن البشر يَنــزوُون بأفهامهم ومناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية لوهبهم طاقات خاصة من الفهم، وهكذا تصير الكرامة -فعلا ونصّا- مستغلقة على فهم الإنسان العادي، بل تصبح شفرة إلهية لا تفهمها إلا قوة خاصة.

إنّ هذا الثّالوث: المؤلّف والرّاوي والقارئ، في حالة تجاوب مستمرّ تحقيقا لبناء المعنى في قصّة الكرامة، سواء أكانت هذه الكرامة نذرا أو رؤيا أو امتحانا أو عملا... الأمر إذن موصولٌ بقطبين مركزيين هما:

القطب الفنيّ: هو الكرامة مسرودة ومُعدّة للقراءة، عبر النّسيج اللّغويّ وما يضمّنه المؤلّف من قيم تعبيريّة ومضمونيّة...

القطب الجماليّ: هو نتاج التّفاعل الحاصل بين النصّ والقارئ، وهو أقرب إلى معنى المشاركة إذ كلّ منهما يتحدّد بالآخر، فلا معنى للنصّ من دون قارئ، ولا معنى لقارئ من دون نصّ.

لقد أعطى نقاد البنيوية وما بعدها للقارئ السلطة الكاملة في تأويل النصوص بما يتجاوز في بعض الأحيان البنية الدلالية الواضحة للنص، بمعنى أن موت المؤلف هو الشرط الوحيد لولادة القراءة، أو على حد تعبير بارت "ميلاد القارئ رهين بموت المؤلف"(1). ويوضح "بارت" مبررات مقولته "موت المؤلف" بقوله "إن نسبة النص إلى مؤلفه معناها إيقاف النصّ وحصره وإعطاؤه مدلولاً نهائياً، إنها إغلاق الكتابة... وعندما يأبى الأدب النظر إلى النص كما لو كان ينطوي على سرّ أي على معنى نهائي، فإن ذلك يولّد فعالية يمكن أن نصفها بأنها ضد اللاهوت، وأنها ثورة بالمعنى الحقيقي للكلمة، وذلك أن الامتناع عن حصر المعنى وإيقافه معناه في النهاية رفض اللاهوت ودعائمه"(2).

---

(1) رولان بارت: النقد والحقيقة، ترجمة: إبراهيم الخطيب، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، الرباط، 1985. ص 87.

(2) المرجع السّابق، ص 15-25.

نخلُصُ إذن إلى أنّه مهما حرِصَ المؤلّف والرّاوي على توجيه قصّة الكرامة وجهة خاصّة تناسب مقاصدهم، ومهما دسّوا فيها من عبارات توجّه القراءة أو تؤثّر فيها[1]، فإنّ منبت الفهم الحقيقي لقصّة الكرامة لا يكمن فيها بل يكمن خارجها، في تلك المشاركة الفعالة بين مؤلّفها /ساردها/راويها من جهة، وقارئها من جهة أخرى، وعليه فإنّ تدبّر قصّة الكرامة لا تكتمل حياته وحركته الإبداعية إلا عن طريق القراءة وإعادة الإنتاج من جديد؛ **لأن القارئ ما هو إلا جَمّاع قراءات ونصوص وتجارب... وهذا ما يجعل التنبّه إلى مواطن التناص يلغي جِدّة الكثير من الكرامات ويجعل فرادتها على المِحكّ.**

وعليه، فإن قصّة الكرامة قد تراعي أفق انتظار القارئ، عندما تستجيب لمعاييره الفنية والجمالية والإيمانيّة عبر عمليات المشابهة النصية والمعرفة الخلفية بالمعجزات والخوارق والفضائل... فينتهي تدبّرُهُ إلى توثيق إيمانه بالوليّ، بل قد تصير القصّة حجّته على ما يؤمن به. ولكن قد تخيّب قصّة الكرامة توقعه وتفاجئه لاسيما إذا كانت مُربكة مُغربة، لا تنسجم مع مكتسباته من النّصوص والتّجارب والمعارف... تلك التي يتسلح بها في مقاربته لا قصص الكرامات فحسب، بل مختلف أدبيات التصوّف.

ولعلّنا لا نجانب الصّواب إذا اعتبرنا قصّة الكرامة مزيجا من كرامات وكتابات سابقة وإعادة إنتاج لها وتجميعٍ لمفرداتها، ولذلك فإن وظيفة القارئ المتمرّس لا تقتصر على التقديس أو التحميق، التفكيه أو التحميق، بل تتعدّى ذلك إلى الانفتاح على القصّة وفضائها الدلاليّ. ولا شك أن تعدد القراءات

---

(1) نستدلّ مثلا بما ذكره ابن النّديم في صدارة تعريفه بالحلاّج ومذهبه، قال: "... كان رجلا محتالا مشعبذا، يتعاطى مذاهب الصّوفيّة، ويتحلّى ألفاظهم، ويدّعي كلّ علم، وكان صفرا من ذلك. وكان يعرف شيئا من صناعة الكيمياء، وكان جاهلا مقداما متهورا جسورا على السّلاطين مرتكبا للعظائم، يروم إقلاب الدّول ويدّعي عند أصحابه الإلهيّة، ويقول بالحلول، ويظهر مذاهب الشّيعة للملوك، ومذاهب الصّوفيّة للعامّة...".

ابن النديم: كتاب الفهرست، ج: 5، تحقيق: رضا تجدّد، الفنّ الخامس، المقالة الخامسة (الكلام والمتكلّمين)، طهران 1971. ص 241.

والدلالات يزيد من ثراء القصّة ووقْعها في النفوس، ويعمق وعي القارئ بخباياها الكامنة، ويحقق لذة الاستكشاف، غير أنّ ذلك كلّه ينبغي أن لا يحجب عنّا دور السياق الثقافي والاجتماعي الذي نشأت قصّة الكرامة في فلكه فغذّاها وغذّته.

إن قصّة الكرامة في فصّها ونصّها منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنها تشكّلت في الواقع والثقافة العربيين مُذْ وُجد الإسلام، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو متفقا عليها، فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود ليطمس هذه الحقيقة البديهية، ويعكر من ثم إمكانية الفهم العلمي لفعل الخرْق في الكرامة، ولهذا فإن "المعطيات الخارقة للطبيعة والحكايات الأسطورية القرآنية تُتلقى بصفتها تعابير أدبية، أي تعابير محوّرَةً عن مطامح ورؤى وعواطف حقيقية، يمكن للتحليل التاريخي والسوسيولوجي والسيكولوجي واللغوي أن يعرفها ويكشفها"[1].

ولئن ذهب أدونيس – في سياق بحثه في النصّ القرآنيّ- إلى ضرورة أن تكون القراءة ناسوتية وليست لاهوتية، وأنه يجب إغفال كل ما هو غيبـــي ميتافيزيقي مقدس عند التعرض لمقاربته أو نقده، بحيث يحق للقارئ أن يتأوّل المعاني بهَتْك الحدود اللغوية والتماهي مع الناص في نوع من الحلول الصوفي، إذ قال: "الله في التصور الإسلامي التقليدي نقطة ثابتة متعالية منفصلة عن الإنسان، التصوف ذوب الإلوهية وجعلها حركة في النفس في أغوارها، أذاب الحاجز بينه وبين الله وبهذا المعنى قتل الله، وأعطى للإنسان طاقاته"[2]. فإنّا نرى قصّة الكرامة تحايث هذا التصوّر من حيث تمثّلها، **فإذا سلّمنا ببعدها اللاّهوتيّ تسليما مُسبقًا نُسهمُ في تغليق أبواب كثيرة من التأويل ليحُلّ محلّها التّسليمُ، وإذا سلّمنا ببعدها النّاسوتيّ مُسبَقًا أفرغناها من بُعدِهَا القُدسيّ فصارت أقرب إلى الحكايات الشّعبيّة وسير الأبطال أو الحمقى.** المسألة إذن مشروطة بالخلفيّة التي يصدُرُ عنها

(1) محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية. ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربــي، بيروت 1996. ص 191.

(2) أدونيس: الثابت والمتحول، دار العودة، بيروت 1974. ص 83.

القارئ، وحينها فقط تأخذ قصّة الكرامة المعنى الذي يعطى لها. إنّها ليست سوى حكايات غير قادرة على تأسيس ذاتها بذاتها من عدم، وإنّما تحتاج إلى من يدعمها ويُبرّرها ويذيعها ويُروّج لمصداقيتها وفاعليتها لا الإيمانيّة فحسب، بل الإنجازيّة أيضًا. هي إذن مرجعية مستمدّة بصفة قبليّة.

قائمة المصادر والمراجع

1- المصادر:

- أبو يعقوب يوسف بن يحيى التّادِلي (عُرف بابن الزيّات) (ت 617هـ): التشوّف إلى رجال التصوف وأخبار أبــي العباس السبتي، تحقيق: أحمد توفيق، ط: 2، منشورات كلّية الآداب بالرّباط، 1997.
- أبو البركات عبد الرحمان الجامي: نفحات الأنس من حضرات القدس، منشورات جامعة الأزهر، 1989.
- أبو نصر السّرّاج الطّوسي: اللّمع، حقّقه وقدّم له وخرّج أحاديثه: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد، 1960.
- أبو القاسم القشيري(456هـ): الرّسالة القشيريّة، وبهامشه منتخبات من شرح شيخ الإسلام أبــي يحيى ذكريا الأنصاري الشافعي، ط: 1، جديدة مصحّحة ومنقّحة، مؤسسة الكتب الثقافيّة، بيروت-لبنان 2000.

2- المراجع:

أ- العربيّة:

* الكتب

-أ-

- عبد اللّه إبراهيم: السرديّة العربيّة، بحث في البنية السرديّة للموروث الحكائيّ العربيّ، ط: 1، المركز الثقافي لعربــي، بيروت 1992.
- عبد الله إبراهيم: موسوعة السرد العربــي، ط: 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت. 2005.

- عبد الله إبراهيم: المتخيل السردي، المركز الثقافي العربـــي، بيروت، دار البيضاء، ط1، 1990.
- نبيلة إبراهيم: سيرة الأميرة ذات الهمّة، دراسة مقارنة، دار النهضة العربيّة (د. ت).
- زكريا إبراهيم: سيكولوجية الفكاهة والضحك، مكتبة مصر، القاهرة، (د. ت).
- أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، تحقيق: سمير جابر، ط: 1، دار الفكر، بيروت، (د–ت).
- نبيلة إبراهيم: أشكال التعبير في الأدب الشعبيّ، دار نهضة مصر، القاهرة، (د. ت).
- ابن دريد أبو بكر محمّد بن الحسن بن دريد الأزدي: الاشتقاق، تحقيق: عبد السّلام هارون، ط: 2، مكتبة المثنى، بغداد 1979.
- أبو الفضل بدران: أدبيات الكرامة الصّوفيّة، ط: 1، الهيأة المصريّة العامّة لقصور الثقافة، القاهرة 2013.
- أدونيس: الثابت والمتحول، دار العودة، بيروت 1974.
- محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية. ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربـــي، بيروت 1996.
- أرسطو طاليس: فن الشعر، ترجمة وتحقيق: عبد الرحمان بدوي، دار الثقافة، بيروت 1973.

~ب~

- محمد بن إسماعيل البخاري: الصّحيح، ط: 1، دار القلم، بيروت، 1987.
- محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري (الجامع المسند الصحيح المختصر من أُمور رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وسننه وأيامه) اعتنى به: عماد الطيّار وياسر حسن وعزّ الدّين ضلّي، ط: 1، مؤسّسة الرّسالة 1429.
- محمد أبو الفضل بدران: أدبيات الكرامة الصّوفيّة، ضمن سلسلة كتابات نقدية، تصدرها الهيأة العامّة لقصور الثقافة، القاهرة 2013.

- إبراهيم بدران وسلوى الخماش: دراسات في العقلية العربية، ط: 1، دار الحقيقة للطّباعة والنّشر، بيروت 1974.
- الخطيب البغدادي (392-463هـ): تاريخ بغداد، مجلد: 8، تحقيق: بشار عواد معروف، ط: 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2001.
- الخطيب البغدادي: التطفيل وحكايات الطّفيليين وأخبارهم ونوادر كلامهم وأشعارهم، ط: 1، المكتب الإسلامي للطّباعة والنشر، بيروت. 1985.
- عبد الله البهلول: المبالغة بين اللّغة والخطاب، ديوان الخنساء أنموذجًا. ط: 1، منشورات كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة، وحدة البحث في المناهج التأويليّة، 2009.
- إبراهيم القادري بودشيش: المغرب والأندلس في عهد المرابطين، المجتمع-الذهنيات- الأولياء، ط: 1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1993.

ت

- القاضي أبـــي عليّ التنوخي: نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، ج: 1، تحقيق: عبّود الشالجي، دار صادر، بيروت-لبنان، 1978.
- محمد عليّ التهانوي: كشّاف اصطلاحات الفنون، تحقيق: لطفي عبد البديع، الهيأة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة 1972.
- ابن تيميّة: مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ/ 1995 م.
- تقيّ الدين ابن تيميّة: المعجزات والكرامات وأنواع خوارق العادات ومنافعها ومضارها. تحقيق: أبو عبد الله محمود بن إمام. ط: 1. مكتبة الصّحابة بطنطا. مصر 1986.
- أبو الحيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، تصحيح وشرح: أحمد أمين وأحمد الزين، ط: 1، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1986.

~ث~

- عبد الملك بن محمّد بن إسماعيل الثعالبـــي: خاصّ الخاصّ، تحقيق: مأمون بن محي الدّين الجنان، ط: 1، دار الكتب العلميّة، بيروت 1994.
- أبو منصور عبد الملك بن محمّد الثّعالبـــي: لطائف اللّطف، تقديم وضبط: صلاح الدّين الهوّاري، ط: 2، المكتبة العصريّة للنشر والتوزيع، الأزهر-القاهرة. 1953.

~ج~

- الجاحظ: البيان والتبيين، دار المعارف، سوسة-تونس 1990.
- الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق: فوزي عطوي، مكتبة محمّد حسين النوري، مكتبة الطلاّب، دمشق، (د-ت).
- أبو عثمان عمر بن الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق: عبد السّلام محمّد هارون، القاهرة 1948.
- الجاحظ: الرّسائل، تحقيق وشرح: عبد السّلام محمّد هارون، أربعة أجزاء، مكتة الخانجي، القاهرة، 1964.
- الجاحظ: البخلاء، ط: 2، دار ومكتبة الهلال، بيروت 1419هـــ.
- الجاحظ: كتاب الحيوان، تحقيق: عبد السّلام هارون، ج: 6، ط: 1، دار الجيل للطّبع والنشر والتوزيع، القاهرة 1996.
- أبو البركات عبد الرّحمان الجامي: نفحات الأنس، من حضرات القدس، منشورات الأزهر، مصر، 1989.
- الشّريف الجرجاني: كتاب التعريفات. تحقيق: غوسطافوس فلوحل، مكتبة لبنان 1985.
- عليّ بن محمّد الشّريف الجرجاني: كتاب التعريفات، ط: 2، تحقيق: محمد بن عبد الرحمان المرعشلي، دار النفائس، بيروت 2007.
- قدامة بن جعفر: نقد الشّعر، تحقيق: كمال مصطفى، ط: 3، مكتبة الخانجي، القاهرة 1978.

- أبو الفرج عبد الرّحمان بن عليّ ابن الجوزي (ت 597هـ): كتاب القُصّاص والمذكّرين، تقديم وتحقيق وتعليق: محمّد بن لطفي الصبّاغ، ط: 2، المكتب الإسلامي، بيروت، 1409 هـ- 1988م.
- ابن الجوزي: أخبار الحمقى والمغفّلين، تحقيق: محمّد عبد الكريم النمري، ط: 1، دار الكتب العلميّة، بيروت 1978.
- عبد الرحمان بن عليّ ابن الجوزي: القصاص والمذكّرين، تحقيق: قاسم السّمرّائي، ط: 1، دار أميّة، الرّياض، 1403.

~ح~

- السيد عبد الحليم حسين: السخرية في أدب الجاحظ، ط: 1، الدار الجماهيرية، ليبيا، 1988.
- طه حسين: في الأدب الجاهلي، مطبعة الاعتماد، مصر 1927.
- منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصّوفيّة، نموذج محي الدين ابن عربي، ط: 1، منشورات عكاظ، الرّباط، 1988.
- الحسين بن منصور الحلاّج: كتاب الطّواسين، تحقيق ودراسة: لويس ماسنيون، مقابلا بتحقيق بولس نويّا اليسوعي، إعداد وترجمة: رضوان السحّ وعبد الرزّاق الأصفر، ط: 2، دار الينابيع، دمشق- سوريا 2009.
- شاكر عبد الحميد: الفكاهة والضحك، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 289، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت. يناير2003.
- شاكر عبد الحميد: الفكاهة والضحك في التراث العربي المشرقي، ط: 1، المكتبة العصرية، بيروت، صيدا، 1998.
- شاكر عبد الحميد: الغرابة: المفهوم وتجلّياته في الأدب، سلسلة عالم المعرفة، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت العدد: 384، يناير 2012.
- ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب، مجلّد: 2، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط: 1، دار الكتب العلميّة، بيروت 1998.

~خ~

- أحمد الخصخوصي: الحمق والجنون في التّراث العربـــي، من الجاهليّة إلى أواخر القرن ط: 1، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتوزيع، بيروت 1993.
- محمّد عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي، ط: 1، دار غريب، القاهرة (د-ت).
- ابن خلدون: المقدمة، دار الشعب، القاهرة،) د. ت).
- عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، دراسة وتحقيق: علي عبد الواحد وافي، ط: 4، نهضة مصر للطباعة والنشر، 2006م.
- ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، تحقيق: خليل شحاده وسهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان 2001.
- ابن خلّكان: وفيّات الأعيان، مجلّد: 2، تحقيق: إحسان عبّاس، دار صادر- بيروت، (د-ت).
- الحافظ بن محمّد الخلاّل (439هــ): كرامات الأولياء، تحقيق: أسامة الشريف، ط: 1، شركة دار المشاريع للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، 2007.
- لوي علي خليل: عجائبية النثر الحكائي - أدب المعراج والمناقب، التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، 2007.
- ابن خلّكان: وفايات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان، تحقيق: إحسان عبّاس، دار صادر- بيروت(د-ت).
- شعيب خليفي: هوية العلامات في العتبات وبناء التاويل، ط: 1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2005.
- أسماء خوالديّة: صرعي التصوف. الحلاج وعين القضاة الهمذاني والسهروردي نماذجَ - دراسة تحليليّة نقديّة مقارنة تستلهم مفاهيم نظرية التقبّل- ط: 2، منشورات ضفاف-لبنان- ومنشورات الاختلاف- الجزائر - ودار الأمان- الرّباط- 1435 هــ-2014.

- أسماء خوالديّة: الرّمز الصّوفي بين الإغراب بداهةً والإغراب قصدًا. ط: 1، منشورات ضفاف-لبنان- ومنشورات الاختلاف- الجزائر - ودار الأمان- الرّباط- 1435 هـ-2014 م.

ش

- ابن أبي العزّ الدمشقي: شرح العقيدة الطحاوية المسماة بـ "بيان اعتقاد أهل السنة والجماعة"، تحقيق: عبد اللّه بن عبد المحسن التركي وشعيب الأرنؤوط، مؤسّسة الرّسالة، بيروت1997.
- إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي: تفسير القرآن العظيم، مجلّد: 2، تحقيق: سامي بن محمّد السّلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرّياض 2002. ص 438.
- عبد العزيز الدوري: بحث في نشاة علم التّاريخ عند العرب، دار المشرق، بيروت-لبنان، 1983.

ذ

- شمس الدين محمّد بن عثمان الذهبي: سير أعلام النّبلاء، تحقيق: أكرم البوشي، مؤسّسة الرّسالة، بيروت 1983.

ر

- أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر شمس الدين الرازي الحنفي: حدائق الحقائق، وضع حواشيه: ابراهيم شمس الدين، ط: 1، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان2002.
- شمس الدين الرّازي: حدائق الحقائق، ترجمة وتحقيق: إبراهيم شمس الدّين، ط: 1، دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع، بيروت، 2002.
- الرّماني أبو الحسن عليّ بن عيسى: النّكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، للرّماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، تحقيق وتعليق: محمّد خلف اللّه أحمد ومحمّد زغلول سلام، ط: 4، سلسلة ذخائر العرب، ط: 3. دار المعارف، مصر 1976.

- ابن عباد الرندي: الرسائل الصغرى، نشر: بولس نويا اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1975.
- ألفت كمال الروبـــي: نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، من الكندي حتى ابن رشد. ط: 1، دار التنوير، بيروت 2007.
- عبد الستار الراوي: التصوف والباراسايكولوجي، مقدمة أولى في الكرامات الصوفية والظواهر النفسية الفائقة، ط: 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1994.

~ز~

- محي الدين بن محمد الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الكريم الغرباوي وإبراهيم السامرائي وعبد الستار أحمد فرّاج. ج: 3، ط: 1، بيروت، 1966.
- الزمخشري: أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط: 1، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 1419 هـــ – 1998 م.
- عليّ زيعور: الكرامة الصّوفيّة والأسطورة والحلم، القطاع اللاّواعي في الذّات العربيّة، ط: 2، دار الأندلس، بيروت– لبنان. 1984.
- ابن الزيّات (أبو يعقوب يوسف بن يحيى الشاذلي) (ت 617هـــ): التشوف إلى رجال التصوف، وأخبار أبـــي العباس السبتي، تحقيق: أحمد توفيق، ط: 2، منشورات كليّة الآداب بالرباط، 1997.

~س~

- رضوان السح: السيرة الشعبية للحلاّج، ط: 1، دار صادر بيروت 1998.
- ابن عطاء السّكندري: لطائف المنن، تحقيق: عبد الحليم محمود، ط: 2، دار المعارف، مصر 1999.
- أبو عبد الرحمن السلمي: عيوب النفس، تحقيق مجدى فتحى السيد. ط: 2، دار الصحابة للتراث بطنطا، مصر، 1993.

- أبو الفضل جلال الدّين السيوطي: المزهر في علوم اللّغة والأدب، ج: 2، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم وآخرون، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة- مصر، (د- ت).
- عبد الرحمان بن أبـــي بكر السّيوطي: تحذير الخواص من أكاذيب القصاص، ط: 1، تحقيق: محمّد الصباغ، ط: 2، المكتب الإسلامي، بيروت(د-ت).
- ابن سيدة: المخصّص، السفر الثالث عشر، ط: 1، المطبعة الكبرى الأميريّة، مصر 1317هـــ.
- محمد السيد: الفكاهة عند العرب، ط: 1، دار بيروت للطباعة والنشر، 1988.
- سابق السيد: العقائد الإسلاميّة، ط: 1، دار الكتاب العربـــي، بيروت، 1975.

~ش~

- عبد العزيز شبيل: نظرية الأجناس الأدبيّة في التراث النثري، جدليّة الحضور والغياب، ط: 1، دار محمّد عليّ الحامي، تونس 2001.
- عبد الوهاب الشعراني: الطبقات الكبرى، تحقيق وضبط: أحمد عبد الرّحيم السّايح وتوفيق عليّ وهبة، المجلد: 2، ط: 1. مكتبة الثّقافة الدّينيّة، القاهرة 2005.
- عبد الوهاب الشعراني: اليواقيت والجواهر، (898-973هـ)، ط: 1، دار صادر، بيروت، 2003.
- الميلودي شلغوم: المتخيّل والقدسيّ في التصوّف الإسلاميّ، الحكاية والبركة، منشورات – المجلس البلدي بمدينة مكناس، المغرب 1992.

~ص~

- عبد المحسن صالح: الإنسان الحائر بين العلم والخرافة، ط: 1، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، مارس 1979.

- حمادي صمّود: بلاغة الهزل وقضيّة الأجناس الأدبيّة عند الجاحظ، ط: 1، دار شوقي للنشر، تونس 2002.
- محمد بن إسماعيل الصنعاني: الأنصاف في حقيقة الأولياء وما لهم من الكرامات والألطاف تحقيق: عبد الرزاق بن عبد المحسن بن حمد العبّاد البدر، ط: 1، دار ابن عفّان، الخُبر- المملكة العربيّة السّعوديّة، 2997.

~ض~

- شوقي ضيف: العصر الإسلامي، 2، ط: 7، دار المعارف، مصر، 1972.

~ع~

- بهاء الدين العاملي: الكشكول، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، نشر: عيسى البابـــي الحلبـــي، القاهرة، 1961.
- قاسم محمّد عبّاس: الحلاّج: الأعمال الكاملة، التفسير، الطواسين، بستان المعرفة، نصوص الولاية، المرويات، الدّيوان. ط: 1، رياض الريّس للكتب والنشر، بيروت 2002.
- ليلى العبيدي: الفكه في الإسلام، ط: 1، دار السّاقي، بيروت- لندن، 2010.
- أحمد بن عجيبة: إيقاظ الهمم في شرح الحكم، المطبعة الجمالية، مصر، 1913.
- حمد خير محمود العدوي: معالم القصّة في القرآن الكريم، ط: 1، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمّان(د-ت).
- أبو العلا عفيفي: الملامتية والصوفية وأهل الفتوة، ط: 1، عيسى البابـــي الحلبـــي، القاهرة 1975.
- شاكر عبد الحميد: الفكاهة والضّحك، رؤية جديدة، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في دولة الكويت، العدد: 289، سنة: 2003.

- محيى الدّين ابن عربـــي: الإسرا إلى المقام الأسرى، أو كتاب المعراج، تحقيق وشرح: سعاد الحكيم، دراسة عن المعراج النبويّ والمعراج الصّوفيّ، ط: 1، دندرة للطّباعة والنّشر، بيروت-لبنان 1988.
- رسائل ابن عربـــي، الكوكب الدّري في مناقب ذي النّون المصري، المجلّد: 3، تحقيق وتقديم: سعيد عبد الفتّاح، ط: 1، دار الانتشار العربـــي، بيروت-لبنان 2002.
- ابن عربـــي: الفتوحات المكّية: السّفر الثّالث، تحقيق وتقديم: عثمان يحيى، تصدير ومراجعة: إبراهيم مدكور، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعيّة بالتّعاون مع معهد الدّراسات العليا في السّربون، الهيأة المصريّة للكتاب، ط: 2، 1978.
- ابن عربـــي: فصوص الحكم، شرح عبد الرزاق الكاشاني، مطبعة مصطفى البابـــي الحلبـــي، القاهرة 1966.
- الحافظ العراقي (زين الدين أبـــي الفضل عبد الرّحيم بن الحُسين): الباعث على الخلاص من حوادث القُصّاص، تقديم وتحقيق: محمّد بن لطفي الصبّاغ، ط: 1، دار الورّاق للنشر والتوزيع، الرّياض- المملكة العربية السّعوديّة، ودار النيبرين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق. 2001.
- أبو هلال العسكري: كتاب الصّناعتين الكتابة والشّعر، تحقيق: عليّ محمّد البجاوي ومحمّد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصريّة، صيدا- بيروت، 1986.
- *أبو هلال* الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران *العسكري* (ت 395هـــ): الفروق اللّغويّة، تحقيق وتعليق: محمّد إبراهيم سليم، دار العلم والثّقافة للنشر والتوزيع، القاهرة- مصر 2010.
- حكم ابن عطاء اللّه، شرح العارف باللّه الشيخ أحمد زروق، تحقيق: عبد الحليم محمود، مؤسّسة دار الشعب، القاهرة، 1985.
- حكم ابن عطاء اللّه، شرح العارف باللّه الشّيخ زروق، تحقيق: عبد الحليم محمود، ط: 2، دار المعارف، مصر 1983.

- نذير العظمة: المعراج والرمز الصوفي، قراءة ثانية للتّراث، ط: 1، دار علاء الدّين، سوريا 2010.
- عباس محمود العقّاد: جحا الضاحك المضحك، دار الكتاب اللّبناني- بيروت، 1989.
- جواد العليّ: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط: 2، دار العلم للملايين – بيروت، مكتبة النهضة- بغداد ج: 8، 1978.
- خليل لؤي عليّ: عجائبيّة النثر الحكائيّ، أدب المعراج والمناقب، ط: 1، دار التكوين، دمشق، 2007.
- عبد القادر عيسى: حقائق عن التصوف، ط: 1، المقطم للنشر والتوزيع، 1426هـ – 2005م.

~ف~

- حنّا الفاخوري: الجامع في تاريخ الأدب العربيّ، الأدب القديم، ط: 1، دار الجيل، بيروت-لبنان، 1980.
- أحمد رزوق الفاسي: شرح الحكم العطائية أو مفتاح الإفادة لذوي العقول والهمم على معاني ألفاظ كتاب الحكم، تحقيق: مصطفى مرزوقي، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان – بيروت. 2012.
- صلاح فضل: مناهج النقد المعاصر، ط: 1، ميريت للطّباعة والنّشر، القاهرة 2002.
- الإمام مجد الدين محمد الفيروزبادي: القاموس المحيط، دار الفكر بيروت 1995، ج: 4.

~ق~

- ابن قتيبة: الشّعر والشّعراء، تحقيق: أحمد محمّد شاكر، ط: 3، دار التّراث العربـــي، بيروت، 1977.
- أبو الحسن حازم القرطاجني: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق: محمّد الحبيب بن الخوص، تونس 1966.

- زكريا القزويني: عجائب المخلوقات وغراب الموجودات، ط: 5، مكتبة البابـــي الحلبـــي وأولاده، مصر 1980.
- زكريا القزويني: عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، تحقيق: فاروق سعد، ط: 4، دار الآفاق الجديدة، بيروت. 1981.
- القشيري: الرّسالة القشيريّة، وبهامشه منتخبات من شرح شيخ الإسلام أبـــي يحيى ذكريا الأنصاري الشّافعي، طبعة جديدة ومنقّحة، ط: 1، مؤسّسة الكتب الثّقافيّة، بيروت 2000.
- سيّد قطب: النقد الأدبيّ، أصوله ومناهجه، ط: 6، دار الشّروق، القاهرة، 1990.
- محمد القاضي: الخبر في الأدب العربـــي: دراسة في السرديّة العربيّة، ط: 1، كلّية الآداب بمنّوبة -تونس، ودار الغرب الإسلامي-بيروت- 1999.
- صديق بن حسين القنوجي: أبجد العلوم، الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، تحقيق عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978.

ك

- إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي أبو الفداء عماد الدين: تفسير القرآن العظيم مجلّد: 1، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، ط: 2، دار طيبة للنشر والتوزيع، المملكة العربيّة السّعوديّة 1999.
- الحافظ عماد الدّين ابن كثير: البداية والنّهاية، تحقيق: عبد اللّه بن عبد المحسن التركي، ط: 1، دار هجر للطّباعة والنّشر والتوزيع والإعلان، بالتّعامن مع مركز البحوث والدّراسات العربيّة والإسلاميّة بدار هجر، امبابة-مصر 1998.
- عبد الرحيم الكردي: البنية السردية في القصة القصيرة ط: 3، مكتبة الآداب، القاهرة، 2006.
- محمد كشاش: اللغة والحواس، ط: 1، المكتبة العصرية، بيروت، 2001.
- أبو بكر محمد الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق وتقديم: محمود أمين النووي، ط: 2، الكليات الأزهرية، القاهرة، 1989.

- ابن الكلبـــي هشام بن محمد بن السّائب: كتاب الأصنام، نسخة مصوّرة عن طبعة دار الكتب، سنة 1924، الدّار القوميّة للطّباعة والنّشر، القاهرة،
- عبد الفتاح كيليطو: المقامات: السّرد والأنساق الثقافيّة، ترجمة: عبد الكريم الشرقاوي، دار توبقالن الدّار البيضاء، 2001.
- عبد الفتاح كيليطو: الأدب والغرابة، دراسة بنيويّة في الأدب العربـــي، ط: 2، دار الطليعة بيروت، 1983.

~ل~

- حميد لحميداني: بنية النص السردي من منظور النقد الأدبـــي، ط: 3، المركز الثقافي العربـــي، الدار البيضاء، 2003.
- إبراهيم اللقاني: جوهرة التوحيد، تحقيق وضبط: مروان حسن عبد الصالحين البجاوي، دار البصائر القاهرة 1430هـــ/ 2009م.

~م~

- فدوى مالطي دوجلاس: بناء لنصّ التراثي: دراسات في الأدب والتّراجم، دار الشؤون الثقافيّة العامّة، بغداد (د-ت).
- لويس ماسنيون وبول كراوس: كتاب أخبار الحلاّج أو مناجيات الحلاّج، منشورات الجمل، كولونيا- ألمانيا، 1999.
- زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج: 2، ط: 1، دار الكتب والوثائق القوميّة، القاهرة، 2009.
- سعيدي محمد: الأدب الشعبـــي بين النظرية والتطبيق، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1998.
- مفتاح محمد: دينامية النص، ط: 1، المركز الثقافي العربـــي، بيروت- لبنان. الدّار البيضاء، المغرب، 1990.
- حمادي المسعودي: فنّيات قصص الأنبياء في التّراث العربـــي، ط: 1، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس، 2007.

- أبو الحسين مسلم بن الحجّاج القشيري النيسابوريّ: صحيح مسلم، ترقيم: محمّد فؤاد عبد الباقي، ط: 1، دار إحياء الكتب العربيّة عيسي البابـــي الحلبـــي وشركاه ودار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، 1955.
- محمّد جواد مغنية: معالم الفلسفة الإسلاميّة، نظرات في التصوّف والكرامات. ط: 2، مكتبة الهلال، بيروت. 1982.
- محمد مفتاح: التلقي والتأويل، مقاربة نسقية، ط: 1، المركز الثقافي العربـــي، الدّار البيضاء-بيروت، 1994.
- محمد مفتاح: دينامية النصّ، تنظير وإنجاز، ط: 1، المركز الثقافي العربـــي، الدّارالبيضاء- بيروت 1987.
- محمد مفتاح: النص من القراءة إلى التنظير، ط: 1، شركة النشر والتوزيع، المدارس، الدّار البيضاء، 2000.
- محمّد مفتاح: الواقع والعالم الممكن في المناقب الصوفية ضمن كتاب: التّاريخ وأدب المناقب، منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي 1989.
- أسامة بن منقذ: البديع في البديع في نقد الشّعر، تحقيق وتقديم: عبد آ عليّ مهنّا، ط: 1، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، 1987.
- زين الدين محمّد عبد الرّؤوف المناوي: الكواكب الدرية في تراجم السّادة الصّوفيّة، تحقيق: محمّد أديب الجادر، ط: 1، دار صادر بيروت، 1999.
- محمود أبو الفيض المنوفي: جمهرة الأولياء، ط: 1، مؤسسة الحلبـــي وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة، 1967.

~ن~

- النبهاني: جامع كرامات الأولياء، تحقيق: محمّد المسوتي، ط: 1، دار التقوى للطّباعة والنّشر والتوزيع، شبرا الخيمة- القاهرة 2009.
- يوسف بن إسماعيل النبهاني: جامع كرامات الأولياء، تحقيق ومراجعة: إبراهيم عطوة عوض، ط: 1، ج: 2، مركز اهلسنة بركات رضا فوربندر غجرات (الهند)، 2001.

- محمّد رجب النجّار: التراث القصصي في الأدب العربـــي، ط: 1، منشورات دار السّلاسل، 1995.
- محمّد النجّار رجب: النثر العربـــي القديم من الشفاهية إلى الكتابية، ط: 1، دار الكتاب الجامعي، الكويت 1996.
- ابن النديم: كتاب الفهرست، ج: 5، تحقيق: رضا تجدّد، الفنّ الخامس، المقالة الخامسة (الكلام والمتكلّمين)، طهران 1971.
- عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصّوفيّة، ط: 1، دار الأندلس ودار الكندي، بيروت، 1978.
- عاطف جودة نصر: الخيال، مفهوماته ووظائفه، الهيأة المصريّة العامّة للكتاب، 1984.
- محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفري: كتاب المواقف ويليه كتاب المخاطبات، تحقيق: أرثر يوحنا أربري، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

~هـ~

- الهجويري: كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق: إسعاد عبد الهادي قنديل، مراجعة: أمين عبد المجيد بدوي، المجلس الأعلى للشّؤون الإسلاميّة، مصر 1974.
- بوطران محمد الهادي (وآخرون): المصطلحات اللّسانيّة البلاغيّة والأسلوبيّة الشعريّة، دار الكتاب الحديث، بيروت 2008.
- السيد أحمد الهاشمي: جواهر والأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب، ط: 1، منشورات مؤسّسة المعارف، بيروت-لبنان، 1999.
- محمد غنيمي هلال: النقد الأدبـــي الحديث، دار العودة، بيروت، لبنان. 1987.

~و~

- محمود عبّاس عبد الواحد: قراءة النصّ وجماليات التلقي بين المذاهب الغربية الحديثة وتراثنا النقدي – دراسة مقارنة –، ط: 1، دار الفكر العربـــي، 1996.

- محمد فريد وجدي: دائرة المعارف القرن العشرين، مجلد: 6، دار المعرفة للطّباعة والنّشر، القاهرة 1971.
- عدنان محمّد وزان: مطالعات في الأدب المقارن، الدّار السّعوديّة للنّشر، جدّة، 1983.
- أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب: البرهان في وجوه البيان، تحقيق: أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، مطبعة العاني، بغداد، 1967.
- أحمد محمد ويس: الإنـــزياح في التراث النقدي والبلاغي، ط: 1، منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق 2002.

~ي~

- سعيد يقطين: الكلام والخبر، مقدمة للسرد العربـــي، المركز الثقافي العربـــي، لبنان- الدار البيضاء، 1997.
- سعيد يقطين: السرد العربـــي، مفاهيم وتجليات، ط: 2، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة. 2008.
- آمنة يوسف: تقنيات السرد في النظرية والتطبيق، ط: 1. دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 1997.

*** المعاجم:**

العربيّة:

- الشّريف الجرجاني: معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، 2004.
- عبد المنعم حنفي: معجم المصطلحات الصوفية، ط: 2، دار المسيرة، بيروت 1987.
- سعاد الحكيم: المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة، ط: 1، دندرة للطّباعة والنّشر، بيروت-لبنان، 1981.
- أحمد مختار عمر وآخرون: المعجم الوسيط، ط: 3، مجمع اللّغة العربيّة، القاهرة 1990.

- أحمد بن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979.
- الخليل بن أحمد الفراهيدي: كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي. سلسة المعاجم والفهارس، منشورات وزارة الثّقافة والإعلام بالجمهوريّة العراقيّة، 1985.
- الفيروز آبادي: القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1987.
- رشيد بن مالك: قاموس التحليل السّيميائي للنّصوص، عربـي- انجليزي- فرنسي، دار الحكمة تونس 2000.
- ابن منظور: لسان العرب، ط: 4، دار صادر، بيروت- لبنان، 2005.
- مجدي وهبة: معجم المصطلحات العربيّة في اللّغة والأدب، ط: 1، مكتبة لبنان، 1979.
- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، إشراف وتخطيط ومراجعة: مانع بن حمّاد الجهني، ط: 4، دار الندوة العالميّة للشّباب الإسلامي، 1420 هـ.
- عبد الحميد يونس: معجم الفولكلور، ط: 1، مكتبة لبنان، القاهرة، 1983.

الأجنبيّة

Webster's third new international dictionary of the English language, Springfield, Mass, Merriam-Webster, *1993.*

* الرّسائل الجامعيّة:

- أسماء خوالديّة: "الملامتيّة وآراؤها الصّوفيّة". (لنيل شهادة الدّراسات المعمّقة في اللّغة والآداب العربيّة (DEA)). المشرف: د. توفيق بن عامر. كليّة الآداب والعلوم الانسانيّة، منّوبة. 2001.
- وجدي محمود محمّد: دور القصّاص في نشأة علم التّاريخ في صدر الإسلام، إشراف: جمال جودة، جامعة النّجاح الوطنيّة، كلّية الدّراسات العليا. نابلس- فلسطين، 2006. الرّسالة منشورة بموقع الجامعة: scholar.najah.edu

ب- المعرّبة:

- فولفحانج آيزر: فعل القراءة، نظريّة في الاستجابة الجماليّة، ترجمة: عبد الوهاب علوب، المجلس الأعلى للثّقافة، القاهرة، 2000.
- تيري إيجلتون: المقدّمة في نظريّة الأدب، ترجمة: صالح فخري، ط: 1، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت 1992.
- رولان بارت: النقد والحقيقة، ترجمة: إبراهيم الخطيب، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، الرباط، 1985.
- رولان بارت: نقد وحقيقة، ترجمة: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، الرباط، 1994، ص 15-25.
- هنري برجسون: الضّحك، ترجمة: سامي الدّروبـــي وعبد اللّه عبد الدّايم، عن سلسلة الألف كتاب، الهيأة المصريّة العامّة للكتاب، مصر1998.
- بتلهايم برونو: التحليل النفسي للحكايات الشعبية، ترجمة، طلال حرب. ط: 1، دار المروج، بيروت، 1985.
- ريجيس بلاشار: تاريخ الأدب العربـــي، ترجمة: إبراهيم الكيلاني، ط: 2، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1984.
- روي بورتر: موجز تاريخ الجنون، ترجمة: ناصر مصطفى، مراجعة: أحمد خريس، ط: 1، هيئة أبو ظبـــي للثقافة والتراث: كلمة، أبو ظبـــي، 2012.
- تزفيتان تودروف: مدخل الى الادب العجائبـــي، ترجمة: الصديق بوعلام مراجعة: محمد برادة دار شرقيات للنشر والتوزيع ط: 1، القاهرة 1994.
- تزفيطان تودوروف: مفاهيم سردية، ترجمة: عبد الرحمان مزيان، ط: 1، منشورات الاختلاف، 2005.
- جيرار جنيت: خطاب الحكاية، بحث في المنهج، ترجمة: محمّد معتصم وعبد الجليل الأزدي وعمر حلى. ط: 2، المجلس الأعلى للثقافة. 1997.
- م- روزنفال وب- يودين (إشراف): الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، ط: 2، دار الطليعة، بيروت، 1980.

- بول ريكور: الوجود والزمان والسرد- فلسفة بول ريكور-، ترجمة وتقديم: سعيد الغانمي، تحرير: ديفيد وود، المركز الثقافي العربـــي، الدار البيضاء، ط: 1، 1999.
- ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، ترجمة وتقديم: إمام عبد الفتّاح إمام، ط: 1، مكتبة مدبولي، مصر 1999.
- رامان سلدن: النظريّة الأدبيّة المعاصرة، ترجمة: جابر عصفور، ط: 1، دار قباء للطّباعة والنّشر والتوزيع، القاهرة 1998.
- بروب، فلاديمير: مورفولوجيا الحكاية الخرافية، ترجمة: أبو بكر باقادر وأحمد عبد الرحمان نصر، النادي الأدبـــي الثقافية، جدة، 1989.
- ألكسيس كاريل: الإنسان ذلك المجهول. تعريب: عادل شفيق، ط: 3، الدّار القوميّة للطّباعة والنّشر، القاهرة، 1964.
- جوناثان كالِر: النظريّة الأدبيّة، ترجمة: رشاد عبد القادر، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2004.
- لويس ماسنيون: آلام الحلاج، شهيد التصوّف الإسلامي، ترجمة: الحسين مصطفى حلاج، ط: 1، قدمس للنشر والتوزيع، دمشق – سورية، 2004.
- رينولد نيكلسون: الصّوفيّة في الإسلام، ترجمة وتعليق: نور الدّين شريّبة، ط: 2، مكتبة الخانجي، القاهرة 2002.
- روبرت سي هولب: نظريّة الاستقبال، ترجمة: رعد عبد الجليل جواد، ط: 2، دار الحوار سوريّة، 2007.
- جلين ويلسون: سيكولوجية فنون الأداء، ترجمة: شاكر عبد الحميد، سلسلة عالم المعرفة – الكويت – المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب. العدد: 25- لسنة 2000.

ج- الدّراسات:

أ- العربيّة:

- يوسف الأطرش: "**الخطاب السردي ومكوناته من منظور رولان بارت**"، مقال ضمن مجلة السرديات، مجلة تصدرها جامعة منتوري، قسنطينة، العدد: 1. جانفي. 2004
- شعيب خليفي: "**بنيات العجائبيّ في الرّواية العربيّة**"، مجلّة فصول، ج: 1، مجلّد: 16، عدد: 3، القاهرة 1997.
- فرج بن رمضان: "**محاولة في تحديد وضع القصص في الأدب العربي القديم**"، في حوليات الجامعة التّونسيّة، العدد: 22، كلّية الآداب، جامعة تونس، 1991.
- محمّد عبيد اللّه: "**السّرد العربي القديم من الهامش إلى المركز**"، ضمن منشورات رابطة الكتّاب الأردنيين 2011 بدعم من وزارة الثّقافة. أوراق مختارة من ملتقى السّرد العربي الأوّل 2008، وملتقى السّرد العربي الثّاني 2010. بعنوان: السّرد العربي. تحرير وتقديم ومراجعة: محمّد عبيد اللّه، الأردن 2011.
- أمين يوسف عودة: "**مدوّنة أولى في شعرية السّرد الصّوفي**"، ضمن منشورات ندوة: السّرد العربي، أوراق مختارة من ملتقى السّرد العربي الأوّل {8-10 / 2008/11} وملتقى السّرد العربي الثّاني {3-2010/7/5} تقديم ومراجعة: محمّد عبيد اللّه، منشورات رابطة الكتّاب الأردنيين، 2011، بدعم من وزارة الثّقافة.
- محمّد القاضي: "**النصّ السردي ومسألة الدّلالة**"، ضمن: المعنى وتشكّله، أعمال الندوة الملتئمة بكلّيّة الآداب منوبة، في 17-18-19 نوفمبر 1999. منشورات كلّية الآداب منوبة، سلسلة الندوات المجلد: 18. 2003. الجزء الثّاني.
- عبد الجليل مرتاض: "**التحليل اللساني للخطاب الشفوي**"، مجلة الأثر، جامعة ورقلة عدد: 1، 2002.

- حمادي المسعودي: "**العجيب في النصوص الدينية**"، مجلّة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، العدد: 13-14، بيروت 1991.
- محمد رجب النجار: "**الشعر الشعبـــي الساخر في عصر المماليك**"، عالم الفكر، مجلد: 1، العدد: 3.

أ- الأجنبيّة:

- Roland Barth: The Death of the Author; Image-Music-Text, ed. Stephen Heath. London; Fontana Press, 1977. Originally published as "La mort de l'auteur" in Mantéla V (1968).
- *Roland* Barthes: Introduction à l'analyse structurale des récits in communications, n° 8, Paris, 1966.
- *Roland* Barthes: *Introduction* à l'*analyse structurale* des *récits*, in Poétique du récit, 1977.
- *Carver, C. S., & Scheier, M. F*: Perspectives on Personality, (Boston: Allyn and Bacon, 4th ed, 2000).
- HANS-GEORG GADAMER: Hermeneutique et philosophie. Preface de JEAN GREISCH. Collection «Le Grenier a Sel». Paris, Beauchesne, 1999.
- Wolfgang Iser: L'acte de lecture Théorie de l'effet esthétique, (Traduction: Evelyne Sznycer, 1976) Collection Philosophic et langage. Bruxelles: Pierre Mardaga, 1985.
- Roman Ingarden: The literary Work of Art; translation: George Grabowicz (Evanston, III. 1973)
- Hans Robert Jauss: Pour une esthétique de la réception, traduit de l'allemand par Claude Maillard, Préface de Jean Starobinski, Gallimard, 1972.
- Collins, Jo, & *John Jervis*: Uncanny Modernity: Cultural Theories, Modern Anxieties N.Y. *Cambridge University. Macmillan* Press. 2008.
- Roeckelein Jone: The psychology of humor; A Reference Guide and Annotated Bibliography; Greenwood Press, London 2002.
- Wolfgang kayser: *Qui raconte* le *roman*?, in Poétique du récit, Éditions du *Seuil*. 1977, Paris.

- Bergson, Henri-Louis. Laughter: An Essay on the Meaning of the Comic, (Consortium Book Sales and Distribution, [1999], c1911).
- Tarchuna Mahmoud: Les Marginaux dans les Récits Picaresques arabes et espagnols, Publications de l'Université de Tunis. 1982.
- Paul Ricoeur: *Du texte à l'action*: *Essais* d'herméneutique Edition Seuil Paris. 1986.
- *Pierre Schoentjes*: *Poétique de l'ironie*, *Paris*, *coll*. *"Points/Essais-Inédits"*, *2001*.

Francis Vanoye: Récit écrit-Récit filmique, Edition: CEDIC, Paris 1979. -
- Paul Zumthor: Essai de médiévale; Edition du Seuil 1972.

د- المواقع الإلكترونيّة:

- أمنة بلّعلى: الحركيّة التّواصليّة في الخطاب الصّوفي، من القرن الثّالث إلى القرن السّابع الهجرين. من من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001.

www.syrianstory.com/pdf/comment32-7.pdf
- جميل حمداوي: الرواية العربية الفنطاستيكية، مجلة ديوان العرب، أيلول 2009.

www.Diwanalarab.com
- ناهضة ستّار: بنية السّرد في القصص الصوفي، المكونات، الوظائف، التقنيات، دراسة من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2003.. منشور ضمن الموقع التّالي:

http: //www.awu-dam.org//book/03/study03/25-N-S/book 03sd001.htm